



Hugo Grotius

und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit.

Von

Dr. K. Krogh-Tonning.



Köln 1904.

Kommissions-Verlag und Druck von J. P. Bachem.





Inhalt.





I.

Religiöse Bewegungen im Protestantismus des siebzehnten Jahrhunderts.

1. Das Jahrhundert Grotius' war nicht nur die Zeit, wo der Widerstand gegen die alte Kirche sich in den großen protestantischen Systemen konsolidierte, sondern es war auch eine Zeit, in welcher der innere Zwiespalt im gegenseitigen Kampfe dieser Systeme hervortrat. Das Prinzip der „freien Forschung" sollte nun durchgeführt werden. Diese führte nicht zu Friede und Einheit. Nur wenn die gemeinsame Verneinung, die Uebereinstimmung im Kampfe gegen die Mutterkirche, kirchliche Einheit genannt werden kann, war solche vorhanden. Gegenseitig bekämpften die Protestanten sich mit nicht geringerer Heftigkeit. Dieser Zwiespalt war eine Folge des Prinzips der freien Forschung, eine Folge, an deren Unvermeidlichkeit man kaum gedacht hatte, als dieses Prinzip aufgestellt wurde. Aber die Folge des Zwiespaltes war dann eine Täuschung in bezug auf die protestantischen Prinzipien überhaupt. Man war des Streites müde und es trat eine Reaktion ein, die im 17. Jahrhundert ziemlich große Ausbreitung bekam.

Der Gegensatz zwischen Katholisch und Protestantisch trat am schlimmsten hervor im dreißigjährigen Kriege. Das unbeschreibliche Elend, welches er in enger Verbindung mit politischen Gegensätzen über Land und Leute brachte, legte die Frage nahe, ob die unglückliche Kirchenspaltung hinlänglich begründet, ob sie wirklich notwendig gewesen sei, oder ob das Unglück abgewendet, die Kluft ausgefüllt werden könne zum Besten für Kirche und Staat.

Für jedes christlich denkende und fühlende Herz lag und liegt ein wahres Entsetzen in der Frage: Wie kam es doch, daß die Christenheit so aussah, wie es der Fall war? Städte gingen in Flammen auf. Not und Jammer überall. Und es waren Christen, die sich be-

kämpften. Man erfuhr, daß kein Krieg mit größerer Grausamkeit und schlimmeren Folgen sowohl für die Einzelnen als für die Völker geführt wird, als ein Religionskrieg. Und das mitten in der Christenheit! „Friede auf Erden!“ Hatten denn die himmlischen Heerscharen in jener Nacht gespottet? War Jesus Christus vergebens zur Welt gekommen? Hatte er umsonst für uns gelitten? uns ermahnet? für uns um Einheit und Frieden gebeten? War er umsonst für uns gestorben? Wohl hatte er Krieg und Blutvergießen seinetwegen vorausgesagt. Aber unter Christen gegenseitig? Oder war das Friedensreich, welches er errichtet hatte, nur für einzelne Zeitperioden bestimmt? Nein, es war bestimmt für alle Zeiten „bis ans Ende der Welt“.

Man forschte nach der Ursache des Aergernisses. Die Antwort war verschieden. Klardenkende und edelgesinnte Menschen waren darin einig, daß das Aergernis im Reiche Christi aufhören müsse. Aber wie? Einige meinten, aus allen christlichen Gemeinschaften müsse man eine Union zu bilden suchen, indem man möglichst von den Kontroverspunkten absah und sich um das Allgemein-Christliche als um das Wichtigste oder das eine Notwendige sammelte. Andere sahen ein, daß die Einheit nur durch Rückkehr zur katholischen Kirche zu erreichen sei. Wohl war der Gedanke an eine konfessionell-kirchliche Union und Bestrebungen für dieselbe nicht ohne Bedeutung für das große Einigungswerk. Das Gegenteil ist der Fall, wie wir später sehen werden; aber das Endziel konnte nicht auf diesem Wege erreicht werden. So ehrlich, aufrichtig, entgegenkommend die Arbeit für das große Ziel Ut omnes unum sint auch sein mochte, so endet doch das Ganze in einer großen Illusion, einem schönen Traume, wenn man glaubt, das Endziel könne erreicht werden ohne Anschluß an die Grundprinzipien der einen, von Christus dem Herrn selbst gegründeten, heiligen, katholischen Kirche. Eine Union kann nur auf der Grundlage katholischer Prinzipien aufgebaut werden.

2. Lichtpunkte. Der Protestantismus dieser Zeit ist nicht ohne Lichtpunkte. Im christlichen Volke finden wir viel einfältige Frömmigkeit, welche dem täglichen Leben in allen Ständen ein schönes Gepräge gab. Ein anschauliches Bild hiervon, gestützt auf sehr umfassende Studien, entwerfen Tholuck[1]) und Kahnis[2]). „Die bürgerliche Familie begann ihre Tagesarbeit nie anders als mit Gebet, das der Vater im Kreise von Weib, Kind und Gesinde sprach; sie betete laut vor und

[1]) Lebenszeugen der lutherischen Kirche 1859. Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852. Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abteil., 1853 Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abteil., 1861.

[2]) Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig, 1874, I 81 ff.

nach Tisch, am Mittag und Abend, sie erhob sich — die Männer mit entblößtem Haupte — zu stillem Gebete, wenn die Abendglocke den Eintritt der Nacht verkündigte, sie vollendete den Tag mit einem Abendsegen" usw. Darauf schildert der Verfasser die Hausandacht am Sonntage nach dem Gottesdienste, bei Hochzeiten, Kindtaufen usw.[1]) Vom Kirchturme erinnerte die Uhr, welche die Stunden des Tages schlug, feierlich an die Ewigkeit. Morgens, mittags und abends erscholl eine Choralmelodie vom Turme.[2])

Man ging fleißig in die Kirche, um die Predigt zu hören. Diese war ja der wichtigste Teil des protestantischen Gottesdienstes. Der Geistliche war wesentlich „Prediger". Allerdings waren diese Predigten oft sehr lang, kalte, abstrakte theologische Abhandlungen, ohne die Aktualität für Zeit und Ort, die ein so notwendiger homiletischer Faktor ist. Viele schliefen während der langen Predigten, bis sie unsanft vom Kirchendiener geweckt wurden. Als eine Eigentümlichkeit wird von dem berühmten Theologen Johann Gerhard erzählt, daß keiner ihn in der Kirche hatte schlafen sehen.[3]) Jedenfalls war ein Teil von dem zurückgeblieben, was man kirchliches Pflichtbewußtsein nennt, und man suchte dieser Pflicht durch fleißigen Kirchenbesuch nachzukommen.

Die Theologie war durch Männer von bedeutendem Wissen und teilweise großer Frömmigkeit vertreten, und es entwickelte sich eine Art protestantischer Scholastik, die in vielbändigen Folianten aufbewahrt ist.

Das literarische Leben gelangte vielleicht zur schönsten Blüte in der lutherischen Gesangsdichtung.

3. Reaktion. Doch nicht immer war der äußere, christliche Charakter des protestantischen Lebens ein Ausdruck für die innere Heiligkeit des Herzens. Luther[4]) hatte sich in den stärksten Ausdrücken über die Früchte beklagt, welche das neue Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben allein schon zu seinen Lebzeiten getragen hatte. Viele folgerten aus seiner Lehre, es komme überhaupt nicht auf die Lebensweise an, wenn es sich so verhielt, wie Luther sagte, nämlich, daß das gute Leben in den Augen Gottes keinen Wert, geschweige denn Verdienst habe, und „daß die Sünde dem Gläubigen nicht schade". „Sündige tapfer! Glaube nur!" Man ergab sich nicht selten einer Ruchlosigkeit, über die viele protestantische Schriftsteller[5]) schon in der Reformationszeit klagen. Luther war machtlos gegen die Mächte, die er losgelassen,

---

[1]) Brückner, Der deutsche Familiengeist seit der Reformation.

[2]) Kahnis, l. c. 87. — [3]) Ebend. S. 89.

[4]) Vergl. des Verfassers Schrift über den kirchlichen Zersetzungsprozeß, in deutscher Ausgabe erschienen unter dem Titel: Der Protestantismus in der Gegenwart. Berlin, 1897, S. 147. — [5]) Ebend.

und erklärte: „Hätte mir Gott nicht die Augen zugehalten, hätte ich diese Aergernisse vorausgesehen, so hätte ich nie angefangen, das Evangelium zu verkündigen.“ „Ja,“ schreibt er 1538, „wer hätte wohl angefangen zu predigen, wenn wir im voraus gewußt hätten, daß so viel Unglück, Aufruhr, Aergernis, Lästerung, Undank und Bosheit darauf folgen würde?“ [1])

So finden wir merkwürdigerweise schon bei Luther selbst Keime zu einer Reaktion, die in der protestantischen Welt im 17. Jahrhundert so stark und so mannigfaltig hervortritt, daß sie dieser Zeit ihr eigentümliches Gepräge aufgedrückt hat.

Die Klagen wiederholten sich in vielstimmigem Chor. „Der Untergang unserer Kirche scheint vor der Tür zu stehen wegen der Sünden unseres Volkes,“ heißt es bei Caspar Movius im Jahre 1623. „Was anderes haben solche Evangelische zu erwarten, als Krieg und Untergang?“ [2])

Dr. Josua Stegmann schildert die Früchte der Reformation fürs Leben folgendermaßen: „Lutherus hat das Verdienst der Werke verworfen und an deren Stelle die Rechtfertigung durch den Glauben gesetzt, und sieh! gleich ist man zu einer fleischlichen Sicherheit übergegangen. Lutherus hat Menschenlehren verworfen und den Weg der wahren Gottesfurcht gezeigt, und sieh! gleich hat man sich der Lauheit und Trägheit ergeben.“ Jene, die sich des Evangeliums rühmen, werden ermahnt, daran zu denken, daß sie durchaus nicht meinen dürfen, sie seien entbunden von ihren Pflichten gegen Gott und den Nächsten, gegen die Armen, vom Fasten, von Keuschheit, von religiösen Uebungen. Jene, die aus den Riemen des Antichrists befreit sind, sind in die Fußschellen des Teufels gefallen.[3]) Man hat sich von menschlicher Lehre freigemacht und nur andere menschliche Lehre an ihre Stelle gesetzt. Nur der Titel ist verändert. Die Abgötter wurden abgeschafft; jetzt betet man die Götzen der Laster an. Die Herrschaft des Papstes hat man abgetan und setzt an dessen Stelle viele kleine Päpste. Die Mönche hat man der Trägheit beschuldigt, gerade als arbeitete man jetzt viel mehr. Die ordentlichen Beter sind abgeschafft; jetzt beten die meisten gar nicht. [4])

So lauten die Klagen von protestantischer Seite, sowohl von lutherischer als von der reformierten. Stellen wir diese Klagen den zwei großen sogenannten „reformatorischen Prinzipien“ gegenüber, welche

---

[1]) Luthers Werke von Walch, IV; 920, VIII. 564.

[2]) Zitiert nach Gottfried Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Kätzerhistorie. Frankfurt a. M., 1729, II, S. 904. — [3]) Ebend. S. 925. — [4]) Ebend.

die Theologen gut kannten und unablässig im Munde und in der Feder führten, so bekommt man unwillkürlich den Eindruck, daß beide Prinzipien ihren Zweck verfehlt haben. Das „materielle Prinzip“ vom „Glauben allein“ (ohne Rücksicht auf das Leben) als Beginn der Rechtfertigung und Quelle eines neuen moralischen Lebens, einer großen moralischen Auferstehung, wie man sich ausgedrückt hat, gerade dieses Prinzip scheint seine Früchte in tiefer moralischer Verderbnis getragen zu haben. Das andere Prinzip, das „formelle“ von der „Bibel allein“ (ohne Rücksicht auf kirchliche Auslegung oder Tradition), frei erklärt nach der Privatauffassung eines jeden, als Regel und Richtschnur für jede christliche Ueberzeugung, gerade dieses Prinzip ist soweit entfernt, Frucht getragen zu haben in der Sammlung „um das Wort Gottes und das reine Evangelium“, in kirchlicher Einigkeit und Einheit, daß es im Gegenteil der fruchtbare Keim zu Zwietracht, endlosem Hader und Streit, Auflösung, Sekten- und Parteibildung gewesen ist.

Gelegentlich des reformatorischen Jubelfestes, welches im Jahre 1617 gehalten werden sollte, hat man ironisch hervorgehoben, daß von einem solchen kaum die Rede sein konnte. Es würde in diesem Jahrhundert vorbei sein mit dem Luthertum, denn es sei in so viele Sekten geteilt, daß, wenn Martinus selbst wieder käme, er nicht wissen würde, zu welcher er sich halten sollte.[1] Nicht besser lautet das Urteil der Zeitgenossen über die Reformierten. Arnold stimmt der Meinung bei, daß „das wahre Christentum in der Christenheit jämmerlich verfallen ist“.[2] Selbst die Heiden seien viel besser und frommer gewesen als die jetzigen Christen bei dem allgemeinen Abfall.[3])

Betreffs der kirchlichen Einheit und Einigkeit heißt es: „Sind wir nun zu einem Volk und einer Sprache vereinigt? Haben wir nun ein Herz und eine Seele? einen Geist und einen Leib? Ach! Ach! Soviel Köpfe, soviel Sinne. Jeder erbaut sich einen Turm, auf dem er zum Himmel der Ehre emporsteigen will . . . Deshalb steigt Gott wieder herab, um uns zu verwirren; er verwirrt unsere Sprachen, damit wir einander nicht verstehen.“[4]

Wo ist die Kirche? fragte man bei den Protestanten. Aber keiner von ihnen konnte darauf antworten. Dieses wird als Entschuldigung angeführt für jene, die von den Lutheranern zu den „Papisten“ übertraten. Und deren waren recht viele, wie wir später sehen werden.

Man klagt über das protestantische Staatskirchentum. Anstatt die erwünschte Freiheit und Selbständigkeit für die Kirche zu erlangen, hat man nur das frühere Papacaesareat mit einem neuen Caesaropapat ver-

---

[1]) Ebend. S. 961. — [2]) Ebend. 963. — [3]) Ebend. 964. — [4]) Ebend. 927.

tauscht. Weltliche Interessen sind an Stelle der christlichen getreten, und die Kirche ist in eine unwürdige Abhängigkeit vom Staate geraten. „Wir haben schon viele Klagen über den schlechten Erfolg der Reformation und Kirchenverbesserung gehört." „Die Verständigen haben erkannt, daß wir uns am allerwenigsten für reformiert oder verbessert ausgeben können." Alles in Kirche und Schule ist verweltlicht. Haben wir keinen geistlichen Antichrist über uns, so haben wir einen weltlichen.[1])

Es ist dasselbe Gefühl von der Weltlichkeit, inneren Unwahrheit und Unhaltbarkeit der protestantischen Staatskirche, das sich noch heutzutage im Protestantismus so vielfach kundgibt, besonders wenn es zu Streit kommt zwischen Kirche und Staat. So schreibt der lutherische Professor Luthardt: „Die evangelische Kirche ist nicht so eingerichtet, daß sie mit dem Staate auf Kriegsfuß leben kann. Sie hat sich von vornherein vertrauensvoll dem Schutze und der Pflege des Staates übergeben. Wir könnten sagen: gar zu vertrauensvoll. Denn sie hat dadurch gar zu sehr auf die Möglichkeit eigener Initiative und selbständiger Handlungen verzichtet. Stellt sich deshalb der Staat ihr feindlich gegenüber und benutzt er seine Gesetze als Kriegswaffe gegen sie, so steht sie dem Staate gegenüber viel mehr wehrlos und hat viel mehr darunter zu leiden als die römische Kirche, die ihr eigenes Haus bewohnt, das sie im Notfalle zu einer Festung einrichten kann, während die evangelische Kirche zugleich beim Staate wohnt und daher von ihrem Hauswirt abhängig ist."[2])

Ein Ueberblick über die Art und Weise, wie ein Lutheraner das lutherische Christentum seiner Zeit betrachtete, finden wir bei dem frommen Prediger Christian Scriver im vierten Teil seines bekannten „Seelenschatzes", der durch neue Ausgaben bis auf unsere Tage in der protestantischen Welt so große Ausbreitung gefunden hat.[3])

Jene Zeit hatte kaum einen edleren Vertreter des lutherischen Christentums als Johann Arndt, dessen „Wahres Christentum" und „Kräutergarten des Paradieses" noch jetzt viel benutzte Andachtsbücher sind. Auch er klagt in starken Worten. Wenn der Herr vom Glauben spricht, sagt er, dann hat er wahrlich nicht einen solchen Glauben gemeint, wie ihn die Welt heutzutage im Munde führt und in der Tat verleugnet. Wo der wahre Glaube ist, da ist Christus und sein heiliges Leben, und wo man in seinem Leben nicht Christus durch den Glauben nachfolgt, da ist

---

[1]) Ebend. 925.

[2]) Luthardt, Die modernen Weltanschauungen, übersetzt Christiania 1881, S. 143. Hier und bei einigen altlutherischen Theologen, deren Originalschriften mir nicht zugänglich waren, habe ich mich mit einer Rückübersetzung aus dem Norwegischen begnügen müssen.

[3]) Zitiert bei Arnold a. a. O., S. 933 ff.

weder der Glaube noch Christus; beide sind ausgerottet und verleugnet.[1]) In diesen Kriegsunruhen ist alle Zucht und Ehrbarkeit aufgehoben und die Tür für alle Gottlosigkeit und Bosheit geöffnet. Die wahre Bekehrung ist in einen leeren Schein verwandelt und Heuchelei, Haß, Mißgunst und Mord haben derart überhand genommen, daß ich anfange, des Lebens überdrüssig zu werden. Die christliche Liebe ist ganz erloschen, und wo die nicht ist, da ist auch Gott, der die Liebe selbst ist, nicht. Es ist offenbar, daß man mehr und mehr die reine Lehre dadurch verliert, wodurch man sie jetzt zu erhalten hofft, indem man die wahre Bekehrung und das christliche Leben so erlöschen läßt, daß man beinahe nicht mehr weiß, was wahre Bekehrung und das neue Leben sei, welches das edle Leben Christi ist. „Deshalb ist es hohe Zeit, daß wir anfangen, den lebendigen und wirksamen Glauben und das edle Leben Christi in die Herzen der Menschen zu pflanzen.“[2])

Ebenso sprechen die damaligen übrigen hervorragenden Prediger und asketischen Schriftsteller, z. B. Valerius Herberger, Valentin Andreae, Lütkemann, Heinrich Müller und später Spener. Alle klagen besonders über den Mangel an „lebendigem, wirksamem Glauben“ und „Christi edlem Leben“ in den Herzen.

4. Asketische Reaktion. Die asketische Reaktion, in erster Linie die negative, ist von Männern vertreten, die von einem tiefen Gefühl des Verderbnisses ihrer Zeit ergriffen sind und sich in Klagen über die Mängel des damaligen Protestantismus ergehen.

Gleichzeitig wollen sie gute Protestanten sein und sprechen oft von ihrem Festhalten an den protestantischen Bekenntnisschriften, namentlich an der Augsburger Konfession und der Konkordienformel. Ihr Widerspruch, ihre negative Kritik soll nicht gegen den Protestantismus an und für sich gerichtet sein, sondern nur gegen den damaligen Protestantismus, der als entartet angesehen wird.

Aber diese asketische Reaktion bleibt durchaus nicht stehen bei der bloßen Klage oder der negativen Kritik. Sie tritt auch positiv verbessernd, als positive Reaktion auf. Sehen wir näher auf den Inhalt dessen, womit diese Männer die Mängel, welche sie in der Religiösität ihrer Zeitgenossen fanden, ausbessern wollten, so wird sich zeigen, daß ihre orthodoxen Gegner kaum unrecht hatten, wenn sie dieselben katholischer oder „papistischer“ Sympathien beschuldigten. Denn die Mittel zur Abhülfe dieser Gebrechen, auf die sie hinweisen, sind mehr katholisch als protestantisch.

---

[1]) Johann Arndt, Das wahre Christentum, übersetzt Bergen 1868, S. 31.
[2]) Ebend. 653, 655, 659.

Ein Blick auf die Predigten des Johann Arndt wird dieses — instar omnium — beweisen.

Den Inhalt des ersten Buches vom „wahren Christentum" faßt Arndt zusammen in der Entwicklung des Satzes, daß „das ganze Christentum in der Wiederbelebung des Ebenbildes Gottes und in der Vernichtung des Satansbildes im Menschen besteht".[1] Dazu wird, wie wir schon sahen, die Einpflanzung des „lebendigen, wirksamen Glaubens" und die Aneignung des edlen Lebens Christi verlangt. In dem lebendigen oder wirksamen und tätigen Glauben und in der Nachfolge Christi besteht auch die wahre, lebendige Christuserkenntnis. „Auf dieser Erneuerung in Christus beruht alles." Kurz: die Vereinigung mit Christus durch den lebendigen Glauben, die Erneuerung in Christus durch Abtötung des alten Menschen ist Zweck und Ziel dieser Schriften.[2]

Im elften Kapitel des dritten Buches wird der Satz entwickelt, daß Gott allein das Licht der Seele ist und von innen heraus scheint durch christliche Tugenden und gute Werke. Ein Mensch muß allem entsagen, was nicht Gott selbst ist, sich selbst und allen Geschöpfen. „Gott der Herr wendet allen Fleiß an, um eine solche Seele zu sammeln, sie von den Geschöpfen loszureißen und sie wieder an sich zu ziehen, damit er sein edles und göttliches Werk in ihr vervollkommnen könne." „Die Seele des Menschen ist zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt; wendet sie sich der Zeit zu, so vergißt sie die Ewigkeit und alles, was Gott zugehört, bleibt ihr fern. Wendet sie sich aber der Ewigkeit zu, dann vergißt sie die Geschöpfe, opfert ihre Freiheit und gelangt zu Gott." „Sollte nicht ein wahrer Christ wenigstens einmal täglich die wahre Seelenspeise, welche Gott selbst ist, genießen?" „Wenn die Liebe zu den Geschöpfen hinausgeht, geht die Liebe zu Gott hinein. Dann nähert sich der Mensch Gott und verläßt die Welt . . . geliebt von allen Engeln und Heiligen . . . Ja, alle Heiligen und alle Engel haben so große Freude an unserer Gottesfurcht und unseren guten Werken, daß kein Mund es aussprechen kann."[3]

Arndt schildert die geistige Verlobung und geistige Vermählung der gläubigen Seele mit Christus dem Herrn. „Welche Liebe, welch brennendes Verlangen, welche liebliche Unterredungen, welch züchtiger Kuß, wenn der Heilige Geist herabkommt, wenn der Tröster die Seele überschattet, wenn die Weisheit redet und die Liebe sie freundlich umarmt! Dann wird die Seele zu einem Tempel Gottes, zum Sitz der

---

[1]) Ebend. S. 145 ff. — [2]) Ebend. 659, 662, 664.

[3]) Ebend. 409, 412, 413, 414.

Weisheit, zur Wohnung der Keuschheit, zur Arche des Bundes, zum Zelte der Heiligkeit, zur Kammer des Bräutigams, zu einem geistigen Himmel, zu einem gesegneten Acker, zum Heim der Geheimnisse, zu einer geliebten Braut, zu einem lieblichen Garten, zu einer Brautkammer und zu einem wohlriechenden und mit schönen Tugendblumen besäten Paradiesgarten, in den sich der Herr aller Engel und der König der Ehre begibt, um sich zu vermählen mit der herzgeliebten Braut, die von Liebe krank ist, geschmückt mit den Blumen heiliger Sehnsucht, geziert mit den Granatäpfeln der Tugend, in Erwartung dessen, den ihre Seele liebt, wenn er in seinem Schmucke hervortritt. Sie erglänzt mit der Krone eines reinen Gewissens, angetan mit dem schneeweißen Kleide der Keuschheit und geziert mit den kostbaren, edlen Perlen der guten Werke." [1]) Diese Stelle ist sehr bezeichnend.

Auch Arndt klagt über Mangel an Einheit in der Lehre und über die ewigen Lehrstreitigkeiten. Was ist da zu tun? Er antwortet: Der Teufel ist nie vor einem scharfsinnigen Disputator geflohen, aber vor einem heiligen Manne ist er oft geflohen. Wer in der Liebe groß ist, veranlaßt keine Ketzerei. [2])

Durch diese und vielfache ähnliche Aussprüche bei Arndt und den übrigen protestantischen Asketikern des Jahrhunderts erhalten wir eine sehr deutliche Antwort auf die Frage, was diese Männer mit ihrer Predigt wollten. Zwei Dinge ergeben sich hieraus klar:

Erstens, daß das, was sie wollten, nicht in Einklang zu bringen ist mit dem, was Luther wollte.

Demnächst, daß ihr christliches Ideal der Glaubenseinheit besser mit dem des katholischen Mittelalters als mit dem der „Reformation" übereinstimmt.

Hätte man an Luther die Frage gerichtet, welche Arndt sich selbst vorlegt: „Worin besteht das ganze Christentum?", so wäre es ihm sicher nicht eingefallen, so zu antworten wie Arndt. Infolge seines Hauptgedankens hätte er sicher antworten müssen: Das ganze Christentum besteht in der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes, also in etwas Objektivem: in der durch Christi Erlösung vermittelten objektiven Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder Nachlassung der Sünden.

Arndt dagegen antwortet: Das ganze Christentum besteht in der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen — also in etwas Subjektivem. Hiermit will er keineswegs die Bedeutung und den Wert

---

[1]) Ebend. S. 585. Vergl. S. 596, 597, 647 ff. u. a. Stellen.

[2]) Ebend. 657, 658, 661.

dieser objektiven Versöhnung an und für sich leugnen, noch die Unentbehrlichkeit dieses Objektiven verkennen. Aber gewiß will er sagen, die Heiligung sei so wichtig, daß man keine Bezeichnung für das ganze Christentum geben kann, ohne daß sie dieses subjektive Moment als die erstrebte Hauptsache des Erlösungswerkes enthält.

Anderseits könnte Luther von seinem Standpunkte aus nicht mit Arndt sagen, die „Summe" der christlichen Lehre sei, was er oft bezeichnet als „die Aneignung des edlen Lebens Christi", sondern die Aneignung des rechtfertigenden Glaubens an Christus.

Würde man Luther fragen, worin dieser rechtfertigende Glaube besteht, so müßte er antworten, daß er hauptsächlich das Organ, die Hand sei, die nicht Christi Leben, sondern die Verdienste Christi ergreift und sich aneignet, wodurch unsere Sünde, ohne wegzufallen, vor Gottes gerechtem Blick als unter einem Mantel verdeckt wird. Arndt dagegen antwortet, der rechtfertigende Glaube sei jener, der sich Christus ganz aneignet, sowohl seine Verdienste als sein edles Leben, nicht der tote, sondern der lebendige Glaube, der das edle Leben Christi in uns offenbart durch die guten Werke der Liebe — ganz gemäß der alten Lehre der Kirche von dem durch die Liebe geformten Glauben (fides caritate formata). Dadurch würde er offenbar in Streit mit Luther geraten, der so oft in seinen Schriften (z. B. in seiner Erklärung zum Galaterbriefe), besonders aber nach der Unterredung in Regensburg, in sehr auffallender Weise erklärt hatte, daß alle Rede von dem rechtfertigenden Glauben als einem lebendigen und wirksamen Glauben elendes Geschwätz, „ein elender geflickter Notel" sei.

Dieses dürfte genügen, um zu zeigen, daß die protestantische Asketik des 17. Jahrhunderts selbst in dem Punkte, welchen alle Protestanten als die große Hauptsache betrachten, in der Lehre von der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben, „reaktionär", mehr katholisch als protestantisch ist.

Weiter: Hätte man Luther gefragt, was die Christen in kirchlicher Einigkeit und Einheit sammeln und so ein Mittel werden sollte, um die gegenseitigen Streitigkeiten zu schlichten, so hätte er gewiß neben seiner Lehre vom „Glauben allein" geantwortet: „Die Bibel allein" und zwar die Bibel, von Luther im Lichte seines „reinen Evangeliums" erklärt. Arndt dagegen antwortet, nicht daß wir die Bibel entbehren können, sondern daß diese uns nur sammeln kann, wenn sie im Geiste praktischer Frömmigkeit und Liebe gebraucht wird. Gewiß ist diese Antwort nicht erschöpfend und auch nicht bestimmt, es zu sein. Aber lutherisch ist sie gerade auch nicht. Besonders ist seine Warnung gegen

„eigne Klugheit“ in der Auslegung ein Fingerzeig, der mehr in katholischer als protestantischer Richtung geht.

Ebenso wenig lutherisch ist die Ermahnung dieser Asketik, sich selbst und allen Geschöpfen zu entsagen, die Welt zu verlassen, zu Gott umgewandelt zu werden, und ihre begeisterte, von überströmendem Bilderreichtum strotzende Schilderung der geheimnisvollen Vermählung der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam. Eher sollte man meinen, man hätte eine Betrachtung von Meister Eckardt oder eine Predigt von Tauler vor sich, als die Aeußerungen eines nüchternen Protestanten. Die Welt verlassen, um Hochzeit zu feiern in überweltlichem und übersinnlichem Jubel und zu Gott umgewandelt zu werden! Für Luther lag es näher, das andere Prinzip hervorzuheben, das gewiß auch seine volle Berechtigung hat, nämlich daß wir, ohne die Welt zu verlassen und die Sinne den Geschöpfen zu verschließen, in der Welt fromm leben und die Geschöpfe zur Ehre Gottes gebrauchen sollen.

Arndt beklagt sich in einem Briefe vom 29. März 1629 über „Verleumdungen gegen seine Bücher vom wahren Christentum.“ [1]) Die strenggläubigen Lutheraner wittern hier eine Luft, die äußerst verschieden war von der, an welche sie innerhalb des „reinen Evangeliums“ Luthers gewohnt waren. Sie fanden in seinen Büchern „Papismus“, „Synergismus,“ oder wenigstens „Osiandrismus“ und „Mysticismus“. Wir finden das gar nicht so auffallend. Ebensowenig tat es ein damaliger katholischer Prälat, der „erstaunt darüber war, daß ein lutherischer Ketzer so geistlich schreiben konnte wie Arndt“.[2]) Aber man ging weiter. Dr. Kramer fand heraus, daß er nach Art der Mönche (?) das Christentum nur (!) als ein Beispiel, nicht als Geschenk und Gabe dargestellt wissen will.[3]) Und der jüngere Osiander (Lukas) entdeckte, daß sein (Arndts) wahres Christentum ein Buch aus der Hölle war.[4]) So wenig Gnade fand dieses Buch in den Augen der lutherischen Orthodoxie — der beste Beweis für den „reaktionären“ Charakter dieser Christentumsverkündigung. Das hat jedoch nicht verhindert, daß diese Predigt mit ihrer mittelalterlichen Frommheit durch Uebersetzungen und zahllose Auflagen ihren Weg in die ganze protestantische Welt gefunden und im Sinne einer „stillen Reformation“ (d. h. Reaktion) einen Einfluß ausgeübt hat, wie vielleicht keine andere aus protestantischem Munde.

Nach dem Vorhergehenden dürfte erwiesen sein, daß dieser Einfluß reaktionärer Natur gewesen ist. Es ist die gemeinchristliche Moral,

---

[1]) Ebend. 639. — [2]) Arnold, a. a. O. 943. — [3]) Arndt, a. a. O. 647 ff.
[4]) Hagenbach, Der evangelische Protestantismus, übersetzt Kopenhagen 1861, I, S. 389.

es ist die Stimme des Gewissens, welche gegen das einseitige, aber echt lutherische Prinzip von der nur angerechneten Gerechtigkeit reagiert. Wenn man in späterer Zeit sich Arndt, Scriver und die übrigen lutherischen Asketiker jenes Zeitraumes als Vertreter der reinen Lehre aneignet, ohne die Reaktion zu wittern, so kommt das zweifelsohne daher, daß man sich nach und nach an die Vorstellung gewöhnt hat, alle christliche Vollkommenheit sei in diesem Luthertum zu finden, dessen Name auf der Fahne der verschiedensten Parteien und Geistesrichtungen geschrieben steht. Schon im 17. Jahrhundert konnte, wie erwähnt, ein Verfasser schreiben, daß Martinus, wenn er damals von seinem Grabe heraus hätte sehen können, sich in den Parteien kaum zurecht gefunden oder gewußt hätte, wohin er sich wenden müßte, um sein wahres Luthertum zu finden; heutzutage würde seine Verlegenheit vollständig sein. Ueberall der Name Luthers, aber kaum irgendwo seine „reine Lehre".

Jeder, der mit der Sprache der mittelalterlichen Mystiker etwas vertraut ist, kann Johann Arndt nicht lesen, ohne lebhaft an Eckhardt, Suso, Ruysbroek, Tauler, Thomas von Kempis und die Homilien, Plenarien, Sterbebüchlein des 15. Jahrhunderts, dessen Schatzkassen, Paradiesgärten, Seelenspiegel, Beichtspiegel, Granatäpfel usw. erinnert zu werden.

Bezeichnend für die diesbezügliche große Sympathie Arndts ist seine große Liebe zum alten, deutschen, christlichen Theologen, der zu uns kommt „in einem alten und rauhen Bauernkittel", d. h.: in einer alten, groben deutschen Sprache, nämlich der Verfasser der „deutschen Theologie". Das Buch steht auf der Höhe der Mystik von Eckhardt und Tauler. Bekanntlich hat Luther es in seiner ursprünglichen Liebe zur Mystik herausgegeben (1516—1518). Was jedoch Arndt in diesem Buche interessierte, war nicht das, was später den Mittelpunkt der lutherischen Lehre machte, die vermittelst des werklosen Glaubens angerechnete Gerechtigkeit. Arndt hat selbst gesagt, was ihn zu diesem alten Theologen hinzieht, sei, die Lehre Christi ins Leben umzusetzen oder wie Christus in uns leben und Adam in uns absterben soll.[1]) Und wenn wir bei jenem Mystiker (wahrscheinlich Ende des 14. Jahrhunderts) von „dem vergotteten Menschen . . . der durchlichtet oder durchglanzet ist mit dem ewigen oder göttlichen liechte und entzunt oder entbrant mit ewiger und göttlicher liebe", von Verzichtleistung auf uns selbst und auf alle Geschöpfe, von der Nachfolge Christi usw. lesen, dann hat alles dieses einen sehr deutlichen Widerklang bei den lutherischen Asketikern des 17. Jahrhunderts und nicht am wenigsten bei Arndt.

---

[1]) Joh. Arndt, a. a. O. 660 ff.

Wäre es unsere Absicht, die Geschichte der asketischen Reaktion überhaupt zu schreiben, so müßten wir fortfahren mit Philip Jacob Spener und dem Pietismus, der zu einer reaktionären Großmacht im Protestantismus geworden ist. Aber dieser gehört zum wesentlichen Teile dem folgenden Jahrhundert an und liegt deshalb außerhalb unseres geschichtlichen Rahmens.

Den reaktionären Charakter des Pietismus erkannte man damals besser als jetzt. Man hatte sich noch nicht daran gewöhnt, alles echt Christliche als echt lutherisch zu bezeichnen. Deshalb hatte der Pietismus einen schweren Kampf mit der lutherischen Orthodoxie zu bestehen. Der ehrliche Löscher muß „wegen seiner Stellung und seines Gewissens" vom Pietismus erklären, er habe eine Lehre und eine Praxis, die wahrlich der reinen Lehre von der Rechtfertigung Schaden zufügt.[1]) Schelvig zu Danzig fand (gemäß seinem Buche Itinerarium antipapisticum von 1695) 150 Irrtümer bei Spener und die theologische Fakultät in Wittenberg 264.[2])

Man hat allerdings Grund, die rohe Form zu beklagen, womit die Orthodoxie ihren Unwillen gegen so edle Männer wie Scriver, Arndt und Spener an den Tag legt. Aber man kann es den Wächtern dieser Orthodoxie eigentlich nicht verdenken, wenn sie mit mißtrauischen Blicken auf das Interesse sahen, welches solche Männer dem kranken Mann zeigten und die Mittel, welche sie zu seiner Heilung vorschlugen. Man wird unwillkürlich an die Fabel des Aesop von der kranken Henne erinnert, welche auf die mitleidigen Fragen der Katze betreffs ihrer Gesundheit antwortete: „Es geht mir sehr wohl, wenn du mir nur vom Leibe bleiben willst."

So damals. Jetzt dagegen, wo man sich daran gewöhnt hat, alle moralisch unentbehrlichen Momente der Reaktion als notwendige Bestandteile des reformatorischen Lehrbegriffes aufzufassen, so verschiedenartig, ja widerspruchsvoll diese Ideen auch sein mögen im Verhältnis zu den echten Grundprinzipien der Reformation, kann man sich schwer von dem reaktionären Charakter des Pietismus (sowie ähnlicher Erscheinungen) eine Vorstellung machen. Dieses hat zum großen Schaden für die klare, korrekt historische Auffassung der Reformation und ihrer Voraussetzungen, namentlich in der kirchlichen Theologie des 15. Jahrhunderts und in ihren Folgen im 16. und 17. Jahrhundert gewirkt. Wir bemerken jedoch, daß es protestantische Theologen mit klarerem Blick für die Geschichte und mit einem mehr selbständigen Urteil gibt. Sogar ein so ausgeprägter Lutheraner wie Professor

---

[1]) Kahnis, a. a. O. I 222. — [2]) Ebend. 219; 264.

Kahnis kann die Bemerkung über die protestantische Reaktion des 17. Jahrhunderts nicht zurückhalten: „Es läßt sich nicht leugnen, daß jener Zug nach dem Alten und Festen, der damals durch die lutherische Kirche ging, mit sich brachte, daß nicht wenige Lutheraner mehr zu den Römischen als zu den Calvinisten hinneigten".[1])

5. Theosophische Reaktion. Im Anfange des 17. Jahrhunderts erschienen die Schriften Valentin Weigels nach dem Tode des Verfassers.

Man findet bei ihm nicht nur Schwärmerei, sondern auch lebenskräftige Elemente einer frommen moralischen Reaktion gegenüber der protestantischen Einseitigkeit seiner Zeit. So heißt es im dritten Teile seiner Postille: „Es ist ein außerordentlicher Irrtum bei den falschen Christen, daß sie einen anderen das Gesetz erfüllen, leiden und sterben lassen, sie selbst aber wollen ohne Buße mit der nur angerechneten Gerechtigkeit zufrieden sein. Nein, es ist wahrlich nichts nützlich von außen; wie du dich auch drehst, nach oben oder nach unten, das Leben Christi in dir muß es tun, der in dir wohnende Christus, nicht der, welcher außerhalb dir bleibt."[2]) „Ohne Anstrengung sich auf die Verdienste Christi verlassen, heißt auf seine Kosten schwelgen." [3])

Wir wollen uns hier nicht auf die gnostisch-mystischen Phantastereien Weigels einlassen. Für uns hat er wesentlich nur Bedeutung als Vorläufer des Jakob Böhme, des Hauptvertreters der Theosophie im 17. Jahrhundert.

Dieser Mann konnte sich infolge seiner ganzen Individualität nicht zufrieden fühlen bei der neuen Scholastik der lutherischen Orthodoxie. Ihrem Inhalte nach war sie ihm zu dualistisch und der Methode nach zu formalistisch. Er konnte nicht ein System in sich aufnehmen, das nicht wenigstens nach einer tieferen Auffassung der Einheit des Daseins suchte, einer Einheit innerhalb des ontologischen und bleibenden Gegensatzes zwischen Gott und der Welt. Man blieb zu viel stehen bei dem Gegensatz zwischen Gott als naturlosem Geist und der Welt als geistloser Natur. Ist Gott der Absolute, dann muß er alles gültige Dasein, Geist sowohl als Natur, repräsentieren. Deshalb muß es nach Böhme in Gott nicht eine geschöpfliche, sondern eine übergeschöpfliche Physis geben. Und ist die Welt ein Werk des göttlichen Gedankens, seine „Idee", ein Werk, das nach Darstellung der Bibel „sehr gut" ist, und worüber er, wie Platon sagt, sich freuen konnte, als er es fertig sah, dann muß die Welt, wie derselbe Plato (im Timäos) sagt, gott-

---

[1]) Kahnis, a. a. O. S 83. — [2]) Valentin Weigel, Postille III, S. 15, 16. Walchs Ausgabe S. 1054. — [3]) Ebend. S. 235.

ebenbildlich sein. Die Quelle der Freude Gottes über die Welt muß darin liegen, daß er etwas von sich selbst in ihr sieht. Sie muß ein Moment von Geist, vom Geiste Gottes besitzen. Die höchste Gottesebenbildlichkeit ist die göttliche in Christus. Aber auch der Mensch ist gottesebenbildlich. Die Gottesebenbildlichkeit ist im Anfange der Schöpfung angelegt und ist die höchste in der Kreatürlichkeit. Aber sie wird erst vervollkommnet durch die Vereinigung des Menschen mit Gott, durch den, welcher in besonderer Weise das Ebenbild Gottes ist, durch Christus. Aber dadurch wird die Gottesebenbildlichkeit mehr als Ebenbildlichkeit. Sie wird überebenbildlich. Durch den Menschen als ihren Vertreter wird die Welt „der göttlichen Natur" teilhaftig, und auf diese Weise gelangen wir zum Begriff von der Einheit Gottes und der Welt, welche das Ziel des theosophischen, mitunter stark an Pantheismus erinnernden Gedankens ist.

In gewöhnlicher Sprache wiedergegeben dürfte dieses der religiöse Hauptinhalt der formlosen und chaotischen Darstellung des genialen Schuhmachers sein. Sehen wir ab von den Anklängen an den Pantheismus, welche das System enthält — wie wir es zu tun pflegen gegenüber der nicht weniger pantheisierenden Mystik, worin das eine Geschlecht nach dem anderen seine Erbauung gesucht und gefunden hat — so muß man sagen, daß das System der Ausdruck eines tiefergriffenen religiösen Gemütes ist, und daß das Ganze von christlichen Grundwahrheiten getragen wird. Sein Schüler Angelus Silesius schreibt:

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament,
Der Salamander muß im Feu'r erhalten werden,
Und Gottes Herz ist Jacob Böhmens Element.

Aber selbst wenn die lutherische Orthodoxie bei Böhme ihre wesentlichen religiösen Grundgedanken dem Inhalte nach wiederfinden kann, so muß man doch sagen, daß die Methode, wonach er sie hervorbringt, verschieden ist. Jene Orthodoxie hat in ziemlich geistloser äußerlicher Weise ihre überlieferten Gedanken gesammelt, klassifiziert und schematisiert, gleichwie man Perlen auf eine Schnur zu ziehen pflegt. Die Theosophie dagegen sucht die Gedanken auf dem Wege religiöser Intuition und durchdringt sie mit Spekulation, wodurch die Ideen vereinigt werden, nicht nur mechanisch, sondern wesentlich zugleich organisch. Besonders durch seine dialektische Methode, welche die Einheit und darin die höhere Wahrheit durch Gegensätze sucht, ist Böhme ein Bahnbrecher für die neuere Philosophie geworden.

Mit der Mystik dürfte wohl die Theosophie am meisten verwandt sein und mit der von der Mystik beeinflußten asketischen Reaktion.

Aber ihrem Inhalte nach nimmt sie bestimmt Abstand von der ganzen Mystik wegen ihrer viel universaleren Betrachtung des Daseins. Die Mystik bleibt praktisch stehen bei dem dualistischen Gegensatze zwischen Geist und Natur. Was sie will, ist G e i s t, während die Natur das ist, dem man entsagen soll, oder welchem der Christ seine Sinne verschließen soll. Die Theosophie will — monistisch — beide Teile unter einem einheitlichen Ueberblick sammeln. Tauler wandelt an einem schönen Maitage voll Farben, Duft und Gesang durch den Klostergarten. Aber er zieht die Kutte über, weil die Natur ihn in seinen geistlichen Betrachtungen nur stören kann. Böhme wandelt auf Wiesen und erfreut sich der Lilien des Feldes und der Vögel des Himmels; denn die ganze Natur spricht zu ihm von Gott. Die Scheu vor der Natur finden wir wieder in höherem Grade in der mystisch beeinflußten Asketik, vielleicht besonders im Pietismus. Das rein Natürliche, und in Verbindung damit das rein Menschliche, ist auch hier gerade das, worauf man verzichten soll. Spener konnte nie eine Sünde aus seiner Kindeszeit vergessen. Als zwölfjähriges Kind hatte er nämlich einmal — das einzige Mal in seinem Leben — getanzt! Die beiden genannten Richtungen entbehren jenes Momentes von Spekulation, Dialektik und Intuition, welche wesentlich sind für die theosophische Methode.

Martensen spricht in seinem in manchen Beziehungen ausgezeichneten Buche von Jacob Böhme über „d e s s e n h e r v o r r a g e n d e B e d e u t u n g f ü r d i e p r o t e s t a n t i s c h e T h e o l o g i e“, besonders dadurch, daß er die spekulativen Dogmen, welche die Reformation nur traditionell vom Katholizismus herübergenommen, wieder aufnahm.[1]) Er hat recht. Aber wohl kaum so, wie er es gemeint hat. Böhme will zwar (gleichwie Arndt, Spener und andere) Lutheraner sein. Eine neue Sekte hat er nie stiften wollen, und oft geht er in seinen Schriften angriffsweise vor gegen den „Papismus“, der in seinen Augen Babel ist. Aber wohl zu beachten, wenn er so oft von Babel spricht, dann denkt er nicht weniger an die damalige protestantische „Kirche“ als an die katholische. Und wenn er sie durch Wiederaufnahme katholischer Ideen reformieren will zu dem Zweck, daß sie dadurch mehr lutherisch werde, so hat er damit ein für jeden Protestantismus gefährliches Element hineingebracht. Seine „hervorragende Bedeutung“ dürfte dieses Element, nicht wie Martensen meint, zum Aufbau der protestantischen Theologie, sondern mehr als ein S p r e n g s t o f f haben. Denn nicht gleichartige Faktoren werden eingeführt, sondern ganz ungleichartige.

[1]) Martensen, Jacob Böhme, Kopenhagen 1881 S. 31.

Wir denken hierbei nicht nur und nicht wesentlich an die verhältnismäßig mehr untergeordneten katholischen Sympathien, wie praktisch wichtig und erbaulich diese auch an und für sich sein mögen, z. B. die Sympathie Böhmes für die Lehre vom Gebete für die Verstorbenen (welche, konsequent durchgeführt, zum Glauben ans Fegfeuer führen muß) und sein Glaube an die Macht der Heiligen, um Wunder auf Erden zu vermitteln. Aber wir denken an seine Bestimmung des eigentlich Zentralen im ganzen Christentum. Gemäß seinem ganzen System konnte es nicht das werden, was im echten Protestantismus zentral ist, nicht die Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes, kraft einer nur angerechneten Rechtfertigung, überhaupt nicht etwas rein Imputatives, sondern eine immanente Wirklichkeit, Wiederherstellung der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott durch Aneignung Christi und dessen lebendigmachenden Geistes und seines heiligmachenden Lebens, wobei die wirkliche Gottesebenbildlichkeit bei Böhme vielleicht in noch höherem Grade als bei Arndt eine hervorragende Rolle spielt. Das heuchlerische Babel lehrt jetzt, daß unsere Werke nichts verdienen,[1]) sondern daß Christus uns von Tod und Hölle erlöst hat, und daß wir nur zu glauben brauchen, um gerechtfertigt zu werden. „Der Mantel des Leidens und der Genugtuung Christi, womit man nun den Menschen umhüllt, wird vielen ein Strick und ein Höllenfeuer werden, in der Weise, daß man sich nur der Genugtuung Christi erfreuen, den Schalk aber doch beibehalten will.“[2])

Daß solche Anschauungen dazu dienen sollten, die Glut des „reinen Evangeliums“ von neuem zu beleben, ist weniger wahrscheinlich, als daß sie als kräftiges Mittel zum Löschen dienen konnten. Es darf uns nicht wundern, daß die Wächter jenes „reinen Evangeliums“ zu jener Zeit mißvergnügt waren, wenn man auch wünschen könnte, sie hätten ihr Mißvergnügen in mehr rücksichtsvoller Weise an den Tag gelegt, sowohl zu Lebzeiten Böhmes, als nach seinem Tode. Die Sekte Böhmes — heißt es — sei in der Tat teuflisch, unter die neuesten Auswürfe des teuflischen Geistes zu rechnen. Zu ihrem Urheber habe sie den Vater der Lüge, den teuflischen Geist. Auf sein ernstes Gebet hin um Sicherheit im Glauben sei Böhme von Gott mit Irrtum bestraft worden, seine Lehre sei vom teuflischen Verführer gekommen usw.[3]) Der unermüdlichste Plagegeist seines Lebens war Gregorius Richter,

[1]) Babel kann daher hier nur den damaligen Protestantismus bedeuten.

[2]) Jac. Böhme, Von der Menschwerdung Jesu Christi, II. Teil, Kap. 7, § 15.

[3]) Arnold, a. a. O. S. 1154.

Prediger zu Görlitz. Er hat in einer kleinen Schrift gründlich bewiesen, daß der Schuhmacher „mit seinem Schusterpech, Satanswerkzeug und grausamen Irrtümern als ein Feind des reinen Evangeliums aufgetreten war". [1])

Böhme wurde mit seiner Familie von Ort zu Ort vertrieben. Seine Feinde sorgten dafür, daß er als ein edles Glied den Martyrern für die Reaktion des Gewissens gegen eine unnatürliche Lehre, wie ein Mensch vor Gott gerecht und selig wird, eingereiht werden konnte.

Trotz allen Widerstandes hat Jacob Böhme sowohl für Philosophie als Theologie „hervorragende Bedeutung" erlangt. So besonders durch Männer wie Schelling, Hegel, Oetinger, Franz Baader. Aber sein Einfluß geht entschieden nicht in protestantischer, sondern in katholischer Richtung. So wurde der als Dichter berühmte Angelus Silesius (Johannes Scheffler) katholisch unter dem Einfluß der Schriften von Jakob Böhme.

6. Synkretistische Reaktion. Diese ist insofern eine deutlichere Erscheinung wie die Reaktion, welche wir bisher kennen gelernt haben, als deren Männer weniger in dem Irrtume befangen sind, orthodoxe Lutheraner zu sein. Sie ist viel friedlicher gesinnt, nicht nur den Reformierten gegenüber, sondern teilweise auch gegenüber der katholischen Kirche. Sie hat eine bewußte Neigung zur Union zwischen den streitenden Hauptparteien.

Ihre bewegende Kraft hatte diese Richtung besonders an Georg Calixt, dem berühmten Professor zu Helmstädt, der sehr ausgedehnte Verbindungen, so auch mit Hugo Grotius, hatte und großen Einfluß übte durch die Schule von Theologen, die er heranbildete. Dieser Einfluß hat sich nicht nur im 17., sondern auch teilweise im 18. Jahrhundert behauptet. Mit Recht ist hervorgehoben worden, daß dieser Mann, wenn auch in geringerem Maße, das für Deutschland war, was Dr. Pusey in der neueren Zeit für England gewesen ist, ein Pionier für Rom, der allerdings selbst in seiner protestantischen Gemeinschaft stehen blieb, dessen Theologie aber für viele ein wirksamer und entscheidender Wegweiser zur Kirche wurde.

Die ganze Entwicklung Calixts in seiner Kindheit und seiner Jugend mußte dazu beitragen, ihn auf seinen Beruf als Friedensapostel vorzubereiten. Vier Jahre brachte er auf Reisen in Deutschland, Belgien, England und Frankreich zu. Auf diesen Reisen machte er Bekanntschaft und schloß teilweise Freundschaft mit den Haupttheologen sowohl des reformierten als des katholischen Bekenntnisses. Besonders

---

[1]) Arnold, a. a. O. S. 1154.

während eines halbjährigen Aufenthaltes in Köln bot sich ihm Gelegenheit, katholische Theologie und katholisches Leben näher kennen zu lernen. Alles dieses erweiterte den Gesichtskreis des jungen Mannes, so daß ihm die Stube der lutherischen Orthodoxie zu eng wurde. Er hatte Interesse bekommen für alles, was gut war, ob es nun von der einen oder von der anderen Seite kam.

Zur Zeit seiner Ernennung zum Professor in Helmstädt war es Sitte, daß die antretenden Universitätsprofessoren das Versprechen gaben, ihre Kräfte und Kenntnisse zu benutzen, um Frieden zu stiften, ein Versprechen, das dem jungen Manne kaum schwer fiel, und das er sein ganzes Leben treu gehalten hat.

Frieden zu stiften zwischen den drei christlichen Hauptkonfessionen wurde die eigentümliche Aufgabe Calixts und seiner Schule, jenen Frieden, nach dem sich so viele sehnten unter der gegenseitigen rabies Theologorum der protestantischen Eiferer, und unter den Schrecken eines dreißigjährigen Religionskrieges, zweier Faktoren, die alles edlere Geistes- und Kulturleben zu verwüsten drohten.

Aber wie sollte dieser Friede zustande kommen?

Gemäß den Schriften Calixts[1]) hauptsächlich dadurch, daß man darüber einig wurde, das Hauptgewicht auf das Wesentliche im Christentum zu legen. Dieses Wesentliche aber, meinte er, fiele zusammen mit dem, was den verschiedenen Konfessionen gemeinschaftlich sei. Um dieses sollte man sich sammeln, anstatt, wie bisher, um das zu streiten, was verschieden und deshalb unwesentlich sei.

Wo finden wir dieses Wesentliche und Gemeinschaftliche ausgedrückt? Calixt antwortet: An erster Stelle im apostolischen Glaubensbekenntnisse. Um dieses mußte man sich also zuerst sammeln. Nun gibt es ja aber auch zugleich Lehren, die für die Kirche notwendig, aber in diesem Glaubensbekenntnisse nicht ausgedrückt sind. Wo finden wir diese?

Calixt antwortet: In der Bibel und in der altchristlichen Lehre der Kirche, d. h. in der Ueberlieferung der ersten christlichen Jahrhunderte. Was die Väter in jener Zeit angenommen, muß geglaubt werden, als sei es in der hl. Schrift enthalten.[2]) Calixt scheint wesentlich dem Traditionsbegriff gehuldigt zu haben, welcher in dem berühmten Commonitorium des Vincenz von Lerin, das er herausgab, dargelegt ist.

---

[1]) Disputationes XV de praecipuis Christi religionis capitibus. Helmst. 1611; 1658; Epitome Theologiae ib. 1661; Digressio de arte nova contra Nihusium ib. 1634; Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, ib. 1650.

[2]) Duo sunt principia: Divinae legis auctoritas, tum deinde ecclesiae catholicae traditio. Digressio de arte etc. Helmst. 1634 p. 49.

Um das in kirchlichem Sinne „eine Notwendige" wollte der Synkretismus alle Hauptkonfessionen sammeln. Aber schon hier sehen wir, daß er nicht in gleichem Verhältnisse zu den nichtlutherischen Konfessionen steht, sondern daß seine Sympathien mehr zur katholischen als zur reformierten Seite hinneigen. Denn darüber war und ist aller Protestantismus mit sich selbst Rom gegenüber einig, daß es nur eine Norm oder Regel für alle christliche Erkenntnis gibt: „Die Bibel allein." Der Begriff von „zwei Prinzipien" für christliche Erkenntnis ist spezifisch katholisch.

Aber der Synkretismus wendet sich auch gegen das andere reformatorische Hauptprinzip, „Der Glaube allein", ganz nach katholischer Art. Denn es wird mit Nachdruck hervorgehoben, daß der Glaube, welcher zur Rechtfertigung verlangt wird, der in Liebe wirksame Glaube ist und keineswegs der Glaube in lutherischem Sinne, der Glaube „ohne Werke" oder der Glaube als nur „empfangendes Organ" für eine bloß angerechnete Gerechtigkeit. Calixt nahm den streng verworfenen Satz Georg Majors auf, daß die guten Werke notwendig seien zur Seligkeit. Sein Mitarbeiter Hornejus hielt „eine Disputation über die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens zur Seligkeit", womit „nicht jeder Glaube gemeint ist, sondern der in Liebe wirksame Glaube".[1]) Dieses hat er später in weitläufigeren Schriften und zuletzt in einer Gesamtdarstellung entwickelt.[2])

Nicht nur damalige, sondern auch jetzige Lutheraner haben eingesehen, daß die calixtinische Reaktion einen offenen Bruch mit den reformatorischen Prinzipien und einen Schritt nach Rom hin bedeutet.

Dieses erhellt auch aus mehreren anderen Punkten in der Lehre Calixts, z. B. aus seiner Verwerfung der Lehre der Konkordienformel über die Allgegenwart des Leibes Christi und aus der Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur, aus seiner Lehre von der Erbsünde, aus seinen Zugeständnissen an die katholische Lehre betreffs des Meßopfers und des Primates des Papstes.

Calixt hatte viele Freunde unter den lutherischen Theologen an den deutschen Universitäten, besonders in Helmstädt. Aber auch bei den Reformierten hatte er Einfluß.

Der Synkretismus rief eine gewaltige Bewegung in der ganzen protestantischen Welt hervor, die sich in zwei Lager teilte, dafür oder dagegen. Die Bewegung ist ursprünglich, aber nichts weniger als unparteiisch, von dem heftigen lutherischen Streithelden Abraham Calov

---

[1]) Arnold, a. a. O. S. 1002. — [2]) Frankfurt a. M. 1648.

geschildert.[1]) Büscher, Prediger in Hannover, erklärte die Helmstädtschen Theologen, namentlich Calixt und Hornejus, für abtrünnig von dem lutherischen Bekenntnisse.[2]) Der sächsische Hof ließ eine Erklärung veröffentlichen, wonach die Anhänger der calixtinschen Schule als „unverbesserliche faule Glieder" aus der Kirche ausgestoßen werden.[3]) Die Orthodoxen bezeichnen die Lehre Calixts als einen Abfall von jedwedem Christentum, den geraden Weg zum Atheismus, eine Erfindung des Teufels, „viel gefährlicher und schädlicher als der unselige Calvinismus und das vom Teufel eingestiftete und verfluchte Papsttum"[4]). Die Helmstädter werden bezeichnet als Arianer, Socinianer, Pelagianer, Arminianer. Ihre Lehre ist nichts als Samaritanismus, Babelismus (!), Indifferentismus usw.[5]) Man brauchte die schlimmsten Schimpfworte, indem man sich „auf das Beispiel Lutheri berief, der auch so geschimpft hatte".[6]) „Der gute Vetter Calixt habe hundert Meilen lange Eselsohren, sei ein ungehobelter Bauer, ein Schweinehirt", usw.[7]) Herostratische Berühmtheit als Verläumder erlangte unter anderen Aegidius Strauch. Für ihn ist Calixt bald ein Esel, bald eine Schmeißfliege, bald der Rattenkönig der Philister, bald der Teufel selbst.[8]) Nach seinem Tode wird Calixt in einer akademisch theatralischen Vorstellung auf die Bühne geführt als ein glühender Drache mit Hörnern und Klauen.[9])

Es ist wenig erfreulich, in diesem theologischen Schlamm herumzuwühlen. Aber es hat sein eigentümliches Interesse. Was war es denn, was vor allem jene Wächter des Luthertums so in Harnisch brachte? Was war es denn hauptsächlich, was sie mit Ausdrücken bezeichneten, die hier übergangen sind, die aber der niedrigsten und plumpsten Terminologie entnommen sind? Was war es denn, wogegen sie wüteten mit all der Entrüstung, welche die „theologische Raserei" ihnen einflößen konnte?

Es war vor allen Dingen ganz derselbe „papistische Sauerteig", aus der alten Lehre der Mutterkirche von Sünde und Gnade, von Glauben und Werken herübergenommen, der allmählich, in aller Stille, durch eine stille Reformation das Luthertum selbst durchsäuert hat, und den sich jenes in einer solchen Weise angeeignet, daß mitunter jene

---

[1]) Historia Syncretistica. Gießen, 1682.
[2]) Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis. 1640.
[3]) Consensus repetitus fidei vere lutheranae. 1665.
[4]) Calov, Hist. Syncretist. p. 600 f. Vgl. sein System p. 1209.
[5]) Ibid. p. 592 ff. — [6]) Arnold, a. a. O. S. 1004. — [7]) Ebend.
[8]) Planck, Gesch. der protest. Theologie S. 140 ff.
[9]) Arnold, a. a. O. S. 1004.

für gute Lutheraner erklärt werden, welche früher als Esel, Drachen und Teufel bezeichnet wurden.

Wir beklagen die Roheit jener Polemiker. Will man aber unterscheiden zwischen katholisch und protestantisch, so hatten sie einen klareren Blick oder einen stärkeren Instinkt für den Unterschied als jene, welche die protestantische Welt gelehrt haben, die Reformation als Quelle zu allem, was es Gutes und Lobwürdiges in der Theologie gibt, anzusehen. Man findet Gold im alchemistischen Tiegel der protestantischen Dogmatik. Aber im Laufe der Zeit hat man vergessen, daß dieses Gold nicht protestantischen Ursprunges ist, sondern im Tiegel angebracht wurde, nachdem man es aus der Schatzkammer der einen, heiligen, katholischen Kirche geholt.

7. Arminianische Reaktion. Diese ist sehr verwandt mit der synkretistischen, sowohl in bezug auf Ziel als Mittel zu ihrer kirchlichen Friedensarbeit. Arminius war Holländer und reformierter Theolog. Aber der strenge Calvinismus konnte, besonders wegen seiner Lehre von der unbedingten, willkürlichen Gnadenwahl, weder seinem Verstande noch seinem Herzen je zusagen. Er und seine Partei reichten im Jahre 1610 gegen diese Lehre an die Stände eine „Remonstranz" ein, weshalb die Arminianer den Namen „Remonstranten" bekamen, und 1617 eine neue Erklärung in derselben Richtung. 1618 protestierten sie gegen die rein calvinistisch rigorosen Bestimmungen der Dortrechter Synode und mußten deshalb von der herrschenden Partei, den Gomaristen oder Contraremonstranten, harte und langwierige Verfolgungen leiden.

Der hervorragendste Dogmatiker der Arminianer war Simon Episcopius, dessen berühmte „Confessio" [1]) ein Hauptwerk innerhalb der Theologie dieser Richtung ist. Seine Grundbetrachtung war, daß die ganze Auffassung des Christentums ganz anders ethisch genommen werden müßte, als das beim gewöhnlichen Protestantismus möglich sei. Mit seiner äußerlichen, geistlosen Auffassung von der Gerechtigkeit eines Menschen könne er keine moralische Lebensanschauung tragen.

Die irenische Stimmung der Arminianer findet bei einem ihrer Schriftsteller in folgenden Worten Ausdruck: „Es wäre zu wünschen, daß die öffentlichen Inhaber des Amtes im Bekenntnisse der Lehre, in den Zeremonien usw. sich schön innerhalb der Grenzen der ersten Christen und der Apostel und an ihre Einfachheit hielten, oder daß sie sich an die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses hielten und nicht

---

[1]) Confessio seu declaratio sententiae pastorum etc. Antwerpen 1622.

über die Gewissen der anderen herrschten. So könnte der Frieden in einer Gemeinde bewahrt oder wieder geschlossen werden, wenn schon die Lehrer nicht derselben Meinung wären, und ohne daß Gefahr für Zwist da wäre".[1])

Wie die Arminianer überhaupt nicht nur die Grenzen der reformierten, sondern jeder protestantischen Orthodoxie überschritten, das bekommt einen sehr freimütigen Ausdruck bei dem hart verfolgten und sozinianischer Sympathien stark angeklagten Konrad Vorstius: „Der Glaube ist jene innewohnende Gerechtigkeit (justitia infusa), welche auch die Papisten beständig vorbringen. Der Glaube wird uns zu Gerechtigkeit angerechnet, insofern er lebendig, wirksam oder durch die Liebe geformt ist (fides caritate formata)".[2])

Der Arminianismus war innerhalb des Protestantismus die Partei, der sich Grotius am meisten anschloß.

8. Englische Hochkirchlichkeit. Als ein Element, das einen mitbestimmenden Einfluß auf die antiprotestantische Reaktion im ganzen erlangen mußte, nennen wir noch, wenngleich in aller Kürze, die englische Hochkirchlichkeit des Jahrhunderts. Daß diese jedes Einflusses auf die kontinentale Reaktion entbehren würde, war schon im voraus wenig denkbar, auch wenn man nicht wüßte, daß kontinentale Theologen, wie Grotius, Calixt und andere mit den englischen in Verbindung standen. Die theologische Wissenschaft hatte in jener Zeit noch viel mehr als je später ein universelles Gepräge bewahrt. Im Lateinischen hatten ja die Gelehrten aller Länder ein Verkehrsmittel, welches in hohem Grade alle internationalen Verhandlungen, sowohl die mündlichen als die schriftlichen, erleichterte und förderte. Die Geschichte bezeugt zur Genüge, wie dieses den Austausch der Gedanken und Ideen auf allen Gebieten der Wissenschaft gefördert hat.

Die englische „Hochkirche" hatte schon bei ihrem Entstehen in höherem Grade als irgend eine protestantische Genossenschaft ein katholisches Gepräge bewahrt, welches nicht nur in ihrer Liturgie, sondern auch in ihrer Dogmatik, besonders in Fragen, die den Kirchenbegriff betreffen, zum Vorschein kommt.

„Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts wird darüber Klage geführt, daß die Episcopalen den Primat der Bischöfe fast als eine zur Seligkeit notwendige Sache erklärten, ohne welche die Kirche unmöglich bestehen könne. Der Hofprediger Karls I. hatte 1647 dem Könige Grundsätze, wie folgende, beigebracht: Christus habe seinen Aposteln die Kirchenverwaltung und die Macht, Nachfolger (successores)

---

[1]) Arnold a. a. O. 971. — [2]) Ebenda 975.

im Apostelamte zu ernennen, übertragen. Diese Succession hätten die Bischöfe, denn Apostel und Bischof sei ein und dasselbe in bezug auf Person und Amt. Daher komme das Recht, zu weihen und zu firmen, sowie die Jurisdiktion. Besonders seien die Bischöfe Nachfolger des Apostels Petrus. Und dieses kraft Gottes eigener Autorität (jure divino), gemäß welcher ihr Stand und Stellung dieselbe Autorität habe, wie die Glaubensartikel, die man überall glaubte."[1]) „Auch aus den katholischen Formen der Liturgie, heißt es, konnte das Volk nichts anderes schließen, als daß das volle Papsttum wiederkommen sollte."[2])

9. Praktische Unionsbestrebungen. Sehen wir zurück auf die Reaktion innerhalb des Protestantismus des 17. Jahrhunderts, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, so liefert sie, im ganzen genommen, einen eigenartigen Beweis für das Vorhandensein dessen, was ich eine „stille Reformation", eine Reformation der „Reformation" in ihrem innersten Grundgedanken genannt habe. Dieser war in der Lehre Luthers und der lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften von der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben enthalten. Der spätere Protestantismus hat mit Rücksicht auf diese Hauptsache (articulus stantis et cadentis Ecclesiae, wie es hieß) in der Wirklichkeit, wenn auch nicht immer in der Form, die alte Lehre der Kirche wieder aufgenommen. Ihre Betrachtung war bei jenen in Fleisch und Blut übergegangen, deren Anführer gerade in diesem Punkte den gewaltigen Widerstand hervorgerufen hatten, der von jener Zeit an die Christenheit in zwei feindliche Lager geteilt hat. Diese Veränderung ist allerdings an und für sich ein Uebergang zum Besseren. Man sollte glauben, sie müßte als eine wesentliche Annäherung der getrennten Brüder wirken. Aber ganz sicher hätten die Anhänger des strengen Luthertums, denen es an erster Stelle darauf ankam, dieses in seiner Integrität zugleich mit dem Luthernamen zu bewahren, Anlaß zu klagen, daß bis ganz auf unsere Tage etwas geschehen ist, was man einen geräuschlosen, religiösen Schmuggel nennen könnte, der gewiß nicht der Ausdruck einer bewußten Verfälschung, sondern der unmittelbaren moralischen Forderung des Gewissens ist. Und wenn man sich heutzutage nicht über die Veränderung beklagt, wie das nach dem Gesagten früher sogar mit der größten Heftigkeit geschah, so ist der Grund der, daß man sie nicht mehr wahrnimmt. Man hat sich so an sie gewöhnt, daß man sich derselben schon seit langem nicht mehr als einer Veränderung bewußt ist. Man konnte sich auf die Dauer nicht mit der nur ange-

---

[1]) Arnold, l. c. p. 983. — [2]) Ebenda.

rechneten Gerechtigkeit behelfen, nicht mit dem Guten, das an sich wertlos ist, nicht mit der Aufhebung der Grenze zwischen Gutem und Bösem nach Luthers Lehre, daß Gut und Böse nichts mit unserem Verhalten zur Gnade Gottes, nichts mit unserer Seligmachung zu tun habe, da die guten Werke in der Beziehung dem Gläubigen nichts nützen und die Sünden ihm nichts schaden können, nicht mit einem Gott, der eine häßliche Braut — häßlich wie der Teufel selbst, sagt Luther [1]) — als schön ansieht, einzig und allein, weil sie ein herrliches Hochzeitskleid anhat usw. Man mußte unwillkürlich zurückkommen zu dem, was nur die Kirche, unsere Mutter, und niemand sonst uns lehren kann, wie ein Mensch vor Gott gerechtfertigt und selig wird.

Authentische Beiträge als Belege für das Dasein dieser „stillen Reformation" und ihren Gang bis auf unsere Zeit habe ich nicht nur erbracht in meiner Dogmatik und anderen Schriften, sondern auch in einer Monographie „Die Gnadenlehre und die stille Reformation". [2])

Es war nicht zu erwarten, daß diese Reaktion sofort direkt zu einer förmlichen Verleugnung der Reformation und zum Anschluß an die Kirche führen konnte. Dazu war der ursprüngliche Bruch zu radikal und die Kluft, welche sich allmählich geöffnet hatte, zu breit. Eher war es, bewußt oder unbewußt, ausdrücklich ausgesprochen oder nicht, eine kirchliche Union, worauf die Reaktion des Jahrhunderts abzielte. Es gehört deshalb zu unserer Aufgabe, einige der mehr hervorragenden und charakteristischen praktischen Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts, welche teils eine Union zwischen den Protestanten gegenseitig, teils zwischen allen drei christlichen Hauptbekenntnissen bezweckten, zu erwähnen.

Belehrende Beiträge zu einer Uebersicht über diese Bestrebungen liefern der Abbé Tabarand [3]), Dr. Mosheim [4]) und Charles Buttler [5]). Erstgenannter Schriftsteller sieht die Bewegungen von katholischem Standpunkte aus, der andere vom lutherischen und der dritte vom reformierten (anglikanisch). Eine größere Monographie über kirchliche Unionsversuche lieferte Hering [6]).

Bei der Leipziger Konferenz zwischen Lutheranern und Reformierten (1631) wurde das Augsburgische Bekenntnis zugrunde gelegt. Man einigte sich in einigen Artikeln. In anderen Artikeln wurde die Uneinigkeit als unwesentlich erklärt. Aber betreffs anderer war man wesent-

[1]) Luthers Werke, durch Walch, V, 822 ff.

[2]) Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Christiania, 1894.

[3]) Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes. Paris 1824.

[4]) Institutiones historiae ecclesiasticae 1726. Cent. XVII, Cap. 1, Sect. 2.

[5]) Im Nachtrage zu seinem Life of Hugo Grotius. London 1826.

[6]) Geschichte der kirchlichen Unionsversuche. 2 Bde., Leipzig, 1836, 38.

lich uneinig. So namentlich betreffs der wirklichen Gegenwart der menschlichen Natur Christi im heiligen Abendmahle und betreffs der Gnadenwahl. Das Ergebnis war neuer Streit.

Eine ähnliche Zusammenkunft zwischen Lutheranern und Reformierten wurde von dem friedliebenden Landgrafen Heinrich IV. von Hessen in Kassel einberufen (1661). Es wurde verhandelt über das heilige Abendmahl, die Prädestination, die Taufe, die zwei Naturen in Christo. Unter dem Einfluß von Calixt und gleichgesinnter gemäßigter Theologen hatten die Verhandlungen ein friedliches Gepräge. Man wurde darüber einig, daß es „einen Kern" von Einheit in den verschiedenen Punkten gebe, daß man die unüberwindlichen Verschiedenheiten in der Lehre nicht als das „gemeinschaftliche Glaubensfundament" berührend ansehen sollte, und daß man aufhören sollte, einander zu verketzern. Irgendwelche Definition von jenem „Kerne" und diesem „Fundament", worauf man eine wirkliche Union hätte bauen können, wurde nicht erreicht. Und beim Tode des Herzogs (1663) verfiel die Sache. So war auch dieser Versuch gescheitert.

Ein umfassenderes Programm hatte die Zusammenkunft in Thorn. Es galt hier zu einem Verständnis und wo möglich zu einer Vereinigung zu kommen, nicht nur zwischen den Protestanten gegenseitig, sondern auch zwischen diesen und den Katholiken. Die Initiative dazu ergriff der polnische König Wladislaus IV. Der erste Versuch (1644) mißglückte vollständig. Es erschienen so wenig Protestanten, daß man nur protokollieren konnte, die Unterredung sei nicht durch Mangel an Teilnahme der Katholiken verhindert worden. Der König lud zu einer neuen Zusammenkunft in Thorn ein (1645), wo eine „Liebesunterredung" (colloquium caritativum) gehalten werden sollte. Aber es wurde wenig aus der Liebe und ebenso wenig aus der Einheit. Calixt war zugegen. Aber Calov, Hülsemann und andere eifrige Lutheraner hatten durchgesetzt, daß jegliche offizielle Teilnahme an den Verhandlungen diesem alten, edlen Manne, dessen ganzes Leben dem Werke des Friedens geweiht war, untersagt wurde. Er durfte an dieser Liebesunterredung nicht teilnehmen! Calixt charakterisiert die Versammlung folgendermaßen: „Das Kolloquium war überhaupt kein Kolloquium, viel weniger ein Liebeskolloquium (caritativum), eher ein Zorneskolloquium (irritativum)." Die damaligen Schriftsteller schildern diese wenig erbauliche Synode und deren Erfolg in beißenden Epigrammen. [1]) Und Kahnis

[1]) Quae sunt gesta tribus Thoruna mensibus urbe
Haec potuere tribus cuncta diebus agi.
Quid synodus? Nodus! Patrum chorus integer? Aeger!
Conventus? Ventus! Gloria? Stramen! Amen.

sagt: „Die ganze Unterredung führte nur dazu, die Konfessionen noch mehr von einander zu trennen.“ [1])

Einen wohltuenden Gegensatz zu mehreren dieser Kolloquien oder Konferenzen bilden die Unionsverhandlungen zwischen Protestanten und Katholiken, welche zwischen Leibniz und Molanus einerseits und Bossuet anderseits geführt wurden. Sie zeichnen sich nicht nur durch überlegene Einsicht und Tüchtigkeit aus, sondern auch durch Sachlichkeit, Mäßigung und gebildeten Ton und enthalten überhaupt den interessantesten und bedeutsamsten Beitrag zu den Unionsbestrebungen des 17. Jahrhunderts. Da sie erst nach dem Tode Grotius' fallen, liegen sie außerhalb des historischen Rahmens unserer Darstellung.

Bossuet erklärte nach einem längeren Briefwechsel, von katholischer Seite könnten keine Zugeständnisse gemacht werden betreffs der definierten Kirchenlehre, und besonders der Unfehlbarkeit und der Autorität des Tridentinums in allen Punkten. Die freie Forschung, d. h. das unbegrenzte subjektive Forschungs- und Auslegungsrecht auf allen Gebieten mußte hier wie überall bei ähnlichen Verhandlungen zum Stein des Anstoßes werden, hätte man auch sonst in vielen Einzelheiten einig werden können.

10. Konversionen. Ungeduldigen Eiferern fällt es schwer, sich in das langsame Anwachsen des Reiches Gottes überhaupt zu finden. So auch in bezug auf die Rückkehr der Abgefallenen zur Mutterkirche. Man hat große Hoffnung auf jene Bestrebungen für Konversion und Union gesetzt, man hat Massenbekehrungen erwartet, ist aber oft getäuscht worden. Es scheint eher eine Regel zu sein, daß Gottes Mühlen langsam mahlen. Aber eben unter dieser langsamen Arbeit wird fein gemahlen. Oder, um ein anderes Bild zu bringen: Die Frucht fällt zur Herbstzeit nach und nach vom Baume, je nachdem sie reif wird. Rüttelt man dagegen den Baum stark, um in Eile und in Menge zu ernten, so wird die Ernte nicht so gut. Die unreife Frucht fällt mit der reifen.

Das 17. Jahrhundert charakterisiert sich vor jedem anderen als eine Konversionszeit. Die Konversionen geschahen in der Regel einzeln, obgleich an einzelnen Stellen auch massenweise. Im ganzen wurde die Ernte sehr groß. Das ist nichts als das folgerichtige Ergebnis der Bewegungen, die wir betrachtet haben.

Die Konversionen kommen meist in Deutschland und Frankreich vor. In Frankreich, wo die Bewegung außerordentlich groß war, wird sie öfters als eine wenig wertvolle Frucht der Dragonaden Ludwigs XIV.

---

[1]) A. a. O., S. 106.

und der Aufhebung des Ediktes von Nantes bezeichnet. Aber die Bewegung geht großenteils diesen despotischen Maßregeln voraus. Eher ist sie dort wie in anderen Ländern eine Frucht der Tätigkeit der Ordensgeistlichkeit. Jesuiten, Kapuziner, Franziskaner usw. waren die fleißigen und tüchtigen Säemänner. Aber das Ergebnis hätte man kaum in solchem Grade erlangt, wenn nicht der Boden durch die vorhergehende oder gleichzeitige Reaktion für den Samen vorbereitet gewesen wäre.

Die Konversionen fanden in allen Gesellschaftsklassen statt, in erstaunlich großer Anzahl unter Theologen und Laien, Gelehrten und Ungelehrten, Königen und Fürsten, dem hohen und niedrigen Adel, Bürgern, Bauern usw.

Es würde zu weit führen, hier Namen aufzuzählen. Wir müssen diesbezüglich auf die Spezialliteratur mit ihrer großen Menge interessanter und erbaulicher Mitteilungen verweisen. [1])

Hat man einen Eindruck von der Ausdehnung und dem Charakter dieser Bewegung bekommen, so fragt man unwillkürlich: Wie steht es umgekehrt mit den Uebertritten vom Katholizismus zum Protestantismus? Solche haben wohl stattgefunden. Aber charakteristisch ist, was Arnold bemerkt, nachdem er von der Konversion der hervorragendsten Protestanten erzählt hat. Seine Worte haben um so größeres Gewicht, weil er den Ereignissen nahe stand (er war 1666 geboren und starb 1714), dann aber, weil er Rom gegenüber nichts weniger als sympathisch gestimmt war. Im Gegenteile! Arnold bemerkt: „Ich sollte wohl hier auch die nacheinander aufzählen, welche von den Papisten zu den Lutheranern übergetreten sind. Aber teils sind diese derart, daß sie nur einen schlechten Ruf verdienen, weil so viele von ihnen wieder umgekehrt sind und nachher noch schlimmer geworden sind als zuvor, teils weil es ihrer sehr wenige waren, oder doch ohne weitere Konsideration.“ „In diesem seculo gibt es wohl keinen einzigen großen Herrn oder keine Person von Qualität, die von den Katholiken zu den Protestanten übergetreten ist, während viele von diesen zu jenen übergegangen sind.“ [2])

---

[1]) Vgl. F. W. v. Ammon, Galerie denkwürdiger Personen, welche im 16., 17. und 18. Jahrhundert von der evangelischen zur katholischen Kirche übergetreten sind. Erlangen 1833 — Hönninghaus, Chronologisches Verzeichnis der denkw. Bekehrungen vom Protestantismus zur kath. Kirche bis auf die neueste Zeit, Aschaffenb. 1837. — Räß, Die Konvertiten seit der Reformation (bis 1800), 13 Bde. Freiburg, 1866—75. — C. F. Chevé, Dictionnaire des Conversions, mit größeren und kleineren Biographien und einer Einleitung S. 1—102, die eine lehrreiche, teilweise statistische Uebersicht gibt, besonders in bezug auf Frankreich. Paris 1852. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Freiburg i. Br. 1884. III, S. 1054 ff. — Arnold, a. a. O. S. 912—17.

[2]) Arnold, a. a. O. S. 917 f.

Es war nicht ungewöhnlich, daß mehr hervorragende Konvertiten Schriften herausgaben, in denen sie ihren Schritt rechtfertigten und ihre Beweggründe darlegten.

Auch hier können wir nicht auf Einzelheiten eingehen. Hauptsächlich nach Arnold [1]) führen wir hier einige Hauptgründe an, welche jene, die die Sache näher untersuchen wollen, in der Konversionsliteratur ergänzt und näher entwickelt vorfinden können.

Man klagt darüber, daß die lutherische Lehre nicht nur erfahrungsgemäß, wie zu sehen war an dem Verderbnis der Zeitgenossen, sondern an und für sich ein böses und verdorbenes Leben hervorrief. Hiermit wird angespielt auf die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, der nur angerechneten Rechtfertigung kraft des bloßen Glaubens. Demgegenüber wird hervorgehoben, daß der Mensch nicht durch fremde Gerechtigkeit bei Gott gerecht wird. Durch die protestantische Lehre in diesem Hauptpunkte „hört alles Streben nach Gottesfurcht auf". Um ihre Lehre von der Rechtfertigung zu behaupten, müssen die Protestanten, heißt es, „Gottes Wort verdrehen". Wir wollen uns nicht aufhalten bei Luthers berüchtigter Uebersetzung der Hauptstelle Ro. 3, 28: „daß der mensch gerecht werde ohne des gesetzes werck allein durch den glauben". Aber es heißt auch, um ein anderes, weniger bekanntes Beispiel zu nennen, bei der Uebersetzung von Joh. 1, 29: „Siehe, das ist Gottes lamm, welches der Welt sünde trägt". Dieses, meint man, ist eine falsche und tendenziöse Uebersetzung, indem man „anstatt des Wortes wegnehmen das Wort tragen setzt, was geschehen ist, um den großen Irrtum aufrecht zu halten, daß die Sünde durch die Rechtfertigung nicht weggenommen, sondern nur zugedeckt werde". [2]) Dagegen wird das moralische Bedürfnis des Gewissens befriedigt durch die katholische Lehre, daß „die Gerechtigkeit uns eingepflanzt und eingeflößt werden muß". Fragt man die Erfahrung, ob es so sei, daß die katholische Lehre verderblich auf Leben und Sitten wirke, oder ob Leben und Wesen der Katholiken so abscheulich seien, wie es von den Calvinisten dargestellt worden ist, so lautet die Antwort, daß dieses durchaus nicht mit der Erfahrung jener stimmt, die sie aus ihrem Leben kennen.

In bezug auf Deutschland, die Heimat der Reformation, darf man überhaupt sagen, daß die Beweggründe der Konversionen ethischer oder moralischer Natur waren: die Erkenntnis, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung keine lebensfähige Moral erzeugen kann, am wenigsten

---

[1]) Arnold, a. a. O., S. 913 ff.

[2]) In seinem berühmten Werke „Die Reformation" III, Regensburg 1898, geht Döllinger eine große Menge Stellen, sowohl im Alten wie im Neuen Testamente, durch, wo Luther tendenziöser Behandlung des Textes bezichtigt wird.

eine Moral, die irgendwie die Menschen besser machen könnte, als sie vorher waren mit ihrer kirchlich ererbten Moral, und dann die deutliche Erfahrung, daß die Lehre der Reformatoren tatsächlich keine solche Frucht trug.

Die Reaktion oder Gegenreformation hat es damit auf den Kernpunkt der protestantischen Lehre abgesehen.

Ich habe oft mein Bedauern darüber ausgesprochen, daß man später durch eine Art dogmatischen Schmuggels den moralischen Gesichtspunkt von einer inneren, habituellen oder wesentlichen Gerechtigkeit, von einer wirklichen Rechtfertigung unter protestantischer Vignette in die Theologie des Protestantismus eingeführt hat. Wohl weiß ich, was man protestantischerseits von einem solchen Bedauern denken wird. Heutzutage legt man überhaupt wenig Gewicht auf alles, was Dogma heißt. In weiten Kreisen huldigt man versuchsweise einem sogenannten „undogmatischen Christentum". Man ist höchst weitherzig gesinnt und versteht es, innerhalb desselben „religiösen" Bewußtseins die verschiedenartigsten Elemente zu vereinigen, oder besser: Man glaubt es zu verstehen. Unter diesen Umständen legt man wenig Gewicht darauf, woher der eine oder andere Gedanke, der eine oder andere Lehrsatz gekommen sei. Genug ist, daß er an und für sich wahr und wertvoll ist. So findet man, daß man ihn sich aneignen und in seinem theologischen Hausgerät als Privateigentum aufführen kann, von woher er auch gekommen sein mag. So namentlich auch in bezug auf den in Wirklichkeit rein katholischen Begriff von der Rechtfertigung, welcher gegenwärtig ziemlich kurante Ware in der protestantischen Welt ist.

An und für sich ist, wie schon bemerkt, das Bedauernswerte nicht, daß man gute ethisch-religiöse Ideen wieder aufnimmt. Im Gegenteil, im Namen der Sittlichkeit und der kirchlichen Einheit kann das nur mit Freuden begrüßt werden. Aber mit Recht zu beklagen ist, daß diese Reaktion eine falsche Benennung bekommt, wenn verschwiegen wird, daß sie rein katholischen Ursprunges ist. Man darf sich hier nicht ohne weiteres mit dem Gedanken trösten, daß es nicht auf den Namen oder Ursprung ankommt, wenn nur die Einfuhr an sich gut ist. Um bei einem allerdings hinkenden Vergleich zu bleiben, könnten wir sagen: Das Zollwesen muß es keineswegs für gleichgültig ansehen, ob es inländische oder eingeführte Waren sind, die es an Bord eines Fahrzeuges findet. Der moderne dogmatische Liberalismus verursacht ein Verschieben der konfessionellen Grenzsteine, das in hohem Grade geeignet ist, den konfessionellen Blick zu verwirren. Die ganze konfessionelle Lage wird unklar und verworren. Man will das Unmögliche tun, indem man glaubt, Unvereinbares ver-

einen zu können. Das ist praktisch durchaus nicht unwichtig. Viele müssen in unseren Tagen mit Schmerzen das Gegenteil erfahren. Man verliert den praktisch richtigen Blick dafür, daß man zuletzt doch zwischen Protestantisch und Katholisch wählen muß, und so geht man vielleicht alle Tage haltlos hin und her in einem unklaren, schwachen und unglücklichen Schwanken nach beiden Seiten. In unseren Tagen tut wirklich etwas mehr dogmatische Zollaufsicht not, als das mehr oder weniger undogmatische und konfessionslose Christentum der Neuzeit einräumen will.

Es ist ganz sonderbar, wie wenig aufmerksam man darauf ist, daß es der eigentliche Kernpunkt des Protestantismus ist, an dem die Reaktion gerüttelt hat. In einer einigermaßen konsequenten Lebensauffassung lassen die beiden Prinzipien von der Rechtfertigung, das katholische und das lutherische, mit ihren Voraussetzungen und Schlußfolgerungen sich nicht vereinen. Das Wollen heißt Ja und Nein vereinen wollen, was bekanntlich keine gute Theologie gibt. Gemäß dem einen Prinzip gilt: Es gibt keine Freiheit außer der Freiheit Gottes (Luther und Calvin); keine Möglichkeit, Gottes Gebote zu erfüllen. Wenn es heißt „du sollst", so ist das nur, damit wir erfahren: „Wir können nicht". Und jede menschliche Leistung ist an sich selbst wertlos und ohne Verdienst. Gemäß dem anderen Prinzip gilt: Es gibt eine menschliche Freiheit und eine Möglichkeit, die Gebote Gottes zu erfüllen. Wenn es heißt „du sollst", so sollen wir daraus schließen: „Also kann ich". Und jede gute menschliche Leistung ist an sich selbst wertvoll und kann verdienstlich werden. Nach diesen entgegengesetzten Sätzen müssen sich die zwei Auffassungen der Rechtfertigung richten. Sie können sich nur wie zwei unversöhnliche Widersprüche verhalten, zwischen denen man wählen muß. Wo man das katholische Prinzip eingeführt hat, dort hat das protestantische tatsächlich den Platz geräumt. Es ist deshalb eine Unwahrheit, sich in diesem Punkte Protestant zu nennen. Und wer in diesem kein Protestant ist, hat überhaupt kein Recht, unter protestantischer Flagge zu segeln, denn dieser ist der Hauptpunkt. Er ist mit anderen Worten kein Protestant. Er protestiert ja gerade nicht gegen das, wogegen zu protestieren etwas Wesentliches ist für jene Richtung, die geschichtlich ein für allemal Protestantismus benannt worden.

Indessen sind es nicht nur die Ansprüche des Gewissens auf wirkliche Gerechtigkeit, welche als Motiv der Konversionen angeführt werden, also nicht nur der Widerspruch gegen das eine Prinzip der Reformation: „Der Glaube allein." Es ist auch der Widerspruch gegen das andere Prinzip: „Die Bibel allein." Es wird zugegeben, daß eine kirchliche Tradition daneben eine Notwendigkeit ist. Weiter wird zu-

gegeben, daß die Kirche nur als apostolische, nachweislich sichtbare Kirche bestehen kann, daß dieses nicht geschehen kann ohne eine apostolische Hierarchie, die uns mit den Aposteln durch ununterbrochene Reihenfolge vereinigt, und daß diese Hierarchie einer Spitze, eines Hauptes, eines apostolischen Primates bedarf. Es wird zugegeben, daß die Kirche, um „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ zu sein, unfehlbar sein muß, während der Protestantismus unter dem Selbstwiderspruch leidet, daß er nur eine fehlbare Kirche erkennt und gleichzeitig zu den symbolischen Schriften dieser Kirche verpflichtet. Oder: Er hält im Prinzip darauf, daß die Bibel allein Norm und Regel für jeden christlichen Glauben ist, die Bibel, nach dem Prinzip der unbegrenzt freien Forschung, d. h. nach der Privatmeinung eines jeden Bibellesers erklärt, während er gleichzeitig die einzelnen zur Schrifterklärung der kirchlichen Symbole verpflichtet.

Während man in der Heimat der Reformation besonders moralische Rücksichten, welche der Lehre von der Rechtfertigung entnommen waren, geltend machte, treten die anderen, dem Kirchenprinzip entlehnten Rücksichten, besonders außerhalb der germanischen Länder hervor. Grotius war der universelle Geist, der vielleicht mehr als irgend ein anderer Verständnis für alle hat.

Wir wollen uns beschränken auf die Konversionsbeweggründe, die hier genannt sind. Dieselben sind hinreichend. Wer in diesen Punkten überzeugt ist, kann nicht mehr Protestant bleiben. Und wer seine Ansprüche in diesen Punkten in der katholischen Kirche befriedigt sieht, muß katholisch werden.

II.

Hugo Grotius.

Es ist nicht unsere Aufgabe, das Leben Hugo Grotius' zu erzählen, nicht einmal irgendwie ausführlich in seinen Hauptzügen [1]). Wir wollen in diesem Kapitel hauptsächlich nur versuchen, mit Hülfe unverwerflicher Zeugnisse einige Züge zu sammeln, die zusammen ein Bild seiner Persönlichkeit geben können.

---

[1]) Die Hauptzüge im Aeußeren hat er selbst in einem Epitaphium gegeben:
Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul
Legatus Regni, Suecia magna, tui.
Holländer — Gefangener — Verbannter — Schwedischer Gesandter.

1. Hugo Grotius wurde in Delft am 10. April 1583 geboren. Sein Vater, Johan de Groot, Bürgermeister in Delft, Kurator an der Universität zu Leyden, war als juristischer Gelehrter angesehen. Seine Mutter war Alida van Overochie.

Seine Fähigkeiten zeigten sich bald als hervorragende. Die Tiefe seines Geistes, seine klare Urteilskraft und sein erstaunliches Gedächtnis wurden allgemein bewundert. Bei einer Truppenschau mehrerer Regimenter, die er als Kind mit ansah, soll er die Namen der einzelnen Soldaten kennen gelernt und sie nachher im Gedächtnisse bewahrt haben.[1]) Im Alter von acht Jahren schrieb er schöne lateinische Verse.

Irgendwelche Sympathie für katholisches Christentum wurden ihm in seiner Kindheit durchaus nicht beigebracht. Im Gegenteil. Dem Vater war es darum zu tun, seinen Sohn nicht nur zu einem Gelehrten auszubilden, sondern auch in christlicher Frömmigkeit zu erziehen. Aber diese Frömmigkeit war wesentlich reformiert. Einen Beweis dafür, sowie für die frühe Reife seines Geistes führt der anonyme (protestantische) Herausgeber des Werkes „Vie de Grotius" von Burigny an. Er schreibt in einer Note: „Gaspard Brandt, der besser als alle anderen alle Verhältnisse im Leben Grotius' kannte, erzählt als sicher, daß er im Alter von zwölf Jahren seine Mutter bekehrte und sie bewog, die Irrtümer der römischen Kirche abzuschwören und die reformierte Religion anzunehmen. Er sagte ihr unaufhörlich, sie habe einen zu guten Verstand, als daß sie im Papismus bleiben könne. Er ermunterte sie, die heilige Schrift zu lesen, und nach und nach gelang es ihm so gut, sie zu überzeugen, daß sie ihre Augen der Wahrheit eröffnete."[2])

Gleichwie Horaz hat auch Grotius schon als Kind seinen Vater in Versen geehrt und ihm gedankt.

Auch außerhalb des Hauses scheint Grotius in seiner Kindheit keinen katholischen Einfluß empfangen zu haben. Für den reinen Calvinismus hat er allerdings wohl kaum je Vorliebe gehabt, eher das Gegenteil. Sein früh entwickelter Sinn und Verstand fühlte sich bald abgestoßen durch die calvinistische Lehre von der Rechtfertigung und besonders von der absoluten Prädestination. Dagegen kam er frühzeitig unter den Einfluß der reformierten Lehre in viel milderer Form, der Lehre der Remonstranten oder Arminianer.

Er war noch ein Kind, als er nach dem Haag geschickt wurde, um von dem angesehenen Prediger Uitenbogaard unterrichtet zu werden. Dieser war ein Anhänger der reformierten Richtung, welche

---

[1]) Burigny, Vie de Grotius. Amsterdam 1754. Vol. I, S. 8.

[2]) Burigny, p. 87.

von Arminius und den späteren sogenannten Remonstranten vertreten war. Aus den Briefen Grotius' erhellt, daß er später diesen seinen Jugendlehrer in liebevoller und ehrerbietiger Erinnerung bewahrte. Grotius blieb „einige Jahre" bei ihm im Haag.

Vor dem zwölften Jahre wurde er an die Universität Leyden geschickt unter der Aufsicht eines gelehrten und braven Mannes,[1]) Franz Junius, reformierten Universitätsprofessors.[2]) Er blieb drei Jahre bei ihm und sagt in einem seiner Briefe, daß er ihm viel verdanke.[3])

An der Universität Leyden glänzte damals vor allen anderen Joseph Scaliger durch seine vielseitige Gelehrsamkeit. Er war als Katholik geboren, trat aber in Paris zum Protestantismus über. Er gewann großes Ansehen und großen Einfluß als Philolog, Exeget und Kirchenhistoriker. Er soll dreizehn Sprachen verstanden haben und war zugleich gut bewandert in Mathemathik, Philosophie, Medizin und Rechtswissenschaft.[4]) Scaliger wird von seinen zeitgenössischen Bewunderern als „der Diktator in der Gelehrtenrepublik" bezeichnet.[5])

Die Vorlesungen dieses Mannes hörte Grotius und lernte viel davon. Scaliger wurde auch bald auf ihn aufmerksam und bewunderte sein früh entwickeltes Genie. Aus dem Verhältnisse zwischen Lehrer und Schüler wurde bald ein Freundschaftsverhältnis trotz des großen Unterschiedes im Alter.[6])

Dieses hat gewiß einen erhebenden Einfluß auf den jungen Menschen gehabt, so daß er schon im Jahre 1597, also 14 Jahre alt, sich erkühnte, öffentlich über eine Reihe Thesen in Mathematik, Philosophie und Rechtswissenschaft zu disputieren. Er gewann allgemeinen Beifall. Die Gelehrten der Zeit wetteifern im Ausdruck ihrer Bewunderung.[7])

Noch keine Spur katholischen Einflusses. Er sollte kommen, aber unmittelbar von der Wahrheit selbst, unabhängig verarbeitet in seinem eigenen Innern.

2. Im Jahre 1598 folgte der junge Hugo dem berühmten holländischen Staatsmann Oldenbarneweldt[8]) nach Paris, wohin dieser als

---

[1]) Heinrich Luden, Hugo Grotius. Berlin 1806, p. 5. Burigny l. c. p. 9.

[2]) Franziskus Junius (Du Jon) war anfangs Jurist, wurde später Theolog, Priester und Professor. Er starb an der Pest in Leyden 1602. Vergl. Haag, La France protestante Art. Du Jon. — [3]) Ep. 221, p. 78.

[4]) Leubscher, Historia Scaligeranorum. Wittenberg 1695 passim.

[5]) Burigny, a. a. O. S. 10. — [6]) Luden, a. a. O. S. 6.

[7]) Er wird bezeichnet als adolescens sine exemplo, juvenis portentosi ingenii. In einem Gedicht zu seiner Ehre heißt es: Et puer haec dixit, quae stupuere senes.

[8]) Er wurde bekanntlich später auf falsche Anklage hin für seine Verdienste fürs Vaterland mit dem Tode auf dem Schafott belohnt.

Gesandter der Staaten bei König Heinrich IV. reiste. Der Name Grotius war schon in Frankreich bekannt. Auch dort wurde mit Bewunderung von ihm gesprochen. Er wurde dem Könige vorgestellt, welcher freundlich mit ihm sprach und ihn dadurch ehrte, daß er ihm sein Brustbild auf einem Medaillon an einer goldenen Kette schenkte. Der fünfzehnjährige Jüngling schätzte diese Auszeichnung sehr hoch und ließ sich mit seiner Dekoration um den Hals abmalen.

Eine andere Auszeichnung wurde ihm zu teil auf derselben Reise. Er wurde zum Doctor juris ernannt und legte nach seiner Heimkunft Proben seiner Rechtskunde ab.

Wir haben gesehen, daß Grotius schon als Kind Verse machte. Auch später war er als Dichter tätig, und seine Poemata omnia sind in einem Bande gesammelt herausgekommen. Es gibt da Gelegenheitsgedichte, Vaterlandsgesänge, Elegien, Epigramme, Paraphrasen, Schauspiele usw. Diese Gedichte wurden von seinen Zeitgenossen hoch bewundert, haben aber keine bleibende Bedeutung für die Nachwelt bekommen. Sie nehmen überhaupt eine untergeordnete Stelle unter seinen literarischen Erzeugnissen ein und haben jedenfalls für unseren Zweck zu wenig Bedeutung, als daß wir hier näher bei diesem Teile seiner Arbeit verweilen könnten. Eine Ausnahme macht freilich sein Buch De veritate religionis christianae, wenn man dieses unter die Poesien rechnen will, weil es ursprünglich (1622) in (holländischen) Versen herauskam. Später kam es auf Latein heraus und ist durch Uebersetzung in viele Sprachen weit verbreitet worden. Aber diese Apologie für die christlichen Grundwahrheiten ist durchaus nicht poetisch und in einer Abhandlung, die hauptsächlich auf die Bedeutung Grotius' in konfessioneller Beziehung abzielt, von geringer Bedeutung.

Hugo Grotius interessiert uns hier besonders als Gelehrter und zwar als theologischer Gelehrter. Er war Jurist und Staatsmann von Fach und ist als solcher der Begründer des sogenannten Naturrechtes und Völkerrechtes, hauptsächlich durch seine Schrift „De jure belli et pacis."[1]) Was ihn aber am meisten interessierte und beschäftigte, war die Theologie. Er schrieb wissenschaftliche Kommentare zu allen Büchern des Alten und Neuen Testamentes in den Grundsprachen, und zwar mit so großer Einsicht, Klarheit, mit solchem Scharfsinn, daß die Exegese sie noch heutzutage berücksichtigen muß. Er lieferte dogmatische, kirchengeschichtliche, symbolische, polemische Arbeiten, die nie ihren Wert verlieren werden.

---

[1]) Cfr. Charles Butler, The Life of Hugo Grotius. London 1826, S. 140 ff.; Leo, Universalgeschichte, Halle 1856. Bd. III, S. 717 ff.

Aber für ihn selbst war das praktische Christentum immer die Hauptsache. Alle seine wissenschaftlichen Arbeiten tragen das Gepräge der affektlosen Ruhe des Gelehrten, der ruhigen Klarheit des Logikers. Die Darstellung schreitet ruhig vorwärts, ohne Seitensprünge, ohne viel Platz für Gefühle zu lassen. Daß aber das Herz, das warme Herz des praktischen Christen mit dabei ist, das merkt man doch überall, vielfach in wohltuender Weise. Man merkt es in seinen elegant geformten, für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriften und in der großen Sammlung von Briefen, Werken des Augenblickes, die nach seinem Tode herausgegeben wurden.

Grotius ist bekannt wegen seines ausgezeichneten Lateins. Seine Sprache ist vielleicht am meisten von Tacitus beeinflußt. Echt taciteische Wendungen, Breviloquenzen und Prägnanzen bewirken, daß er an manchen Stellen nicht leicht zu lesen ist.

Was ihm in kirchlicher Beziehung am meisten am Herzen lag, war die Verwirklichung des Gebetes des Herrn für seine Gläubigen zu allen Zeiten, „daß alle eins sein möchten". Ut omnes unum sint, konnte man als die Devise seines Lebens und seines Wirkens ansehen. Dieses wird sich auf manche Weise zeigen bei näherer Untersuchung seiner Gedanken. Aber es wird sich auch zeigen, daß er zu verschiedenen Zeiten etwas anders dachte von der Art und Weise, wie diese Sammlung zur Einheit geschehen sollte.

3. Es ist bekannt, wie Grotius auf Befehl des Prinzen Moritz von Nassau 1618 gefangengenommen und am 18. Mai 1619 auf falsche Anklage hin wegen verbrecherischer Anschläge gegen Kirche und Staat[1]) zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt wurde, und wie es seiner treuen und heldenmütigen Gattin gelang, ihn 1621 durch eine List aus dem Gefängnisse zu befreien. Sie ließ ihn hinaustragen in einer Kiste, unter dem Vorwande, dieselbe enthalte gebrauchte Bücher, die zurückgebracht werden sollten. Danach brachten ihn seine Freunde, als Maurer verkleidet, über die Grenze und weiter nach Paris.

Die Jahre der Gefangenschaft kamen Grotius eher kurz als lang vor. Dieses erhellt aus seinen Briefen aus jener Zeit, z. B. aus einem an seinen Freund Voß.[2]) Der fromme und klassisch gebildete Mann freute sich, Gelegenheit zu haben, um ungestört seine Gedanken zu sammeln. Seine Zeit wurde vollständig ausgefüllt durch Fortsetzung seiner gelehrten Studien über die Theologie, sowie über griechische und lateinische Klassiker. Mehrere seiner Schriften sind in diesen Jahren

---

[1]) Das Urteil nebst Prämissen hat Grotius in seinem Apologeticus, c. 19 referiert. — [2]) Ep. 125, p. 147.

entweder verfaßt oder angefangen. In seinem christlichen Glauben fand er den Sieg der Seele über persönliche Leiden und die grausame Ungerechtigkeit der Welt, unter Verhältnissen, die so manche Unglückliche zur Verzweiflung gebracht haben. Ledenberg, der ebenso wie Grotius verurteilt wurde, nahm sich das Leben. Es ist merkwürdig, wie verhältnismäßig wenig Grotius in seinen Briefen aus jenen Jahren im Gefängnisse zu Löwestein von sich selbst und seinen persönlichen Drangsalen, worunter auch Krankheit, spricht. Sie betreffen meistens seine gelehrten Arbeiten. Er war zufrieden. „Ich kann Gott für täglichen Trost nicht genug danken," schreibt er aus dem Gefängnisse im Jahre 1619.[1]) Es wurde ihm gesagt, er könnte Freiheit oder Milderung seines Urteils erlangen, wenn er die Behörden um Gnade bäte. Grotius schlug es ab. Er sei sich keines Vergehens bewußt, schreibt er in einem Briefe. Er habe immer für die Einheit der Kirche gearbeitet und keine Veränderung im Staate angestrebt. In seinem Gewissen habe er Frieden. Er empfinde schwer hinter den Mauern des Gefängnisses den Mangel an frischer Luft und den Trost der Freunde. „Aber lieber will ich dieses und Schlimmeres, was man ersinnen möchte, aushalten, als um Gnade flehen in einer Sache, wo ich mich nicht schuldig weiß.[2])

Er hat Trost nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere. So schreibt er aus dem Gefängnisse im März 1621 einen sehr langen Trostbrief an seinen Freund Benjamin Maurier, den französischen Gesandten in Holland, dessen Frau gestorben war.[3])

Als Verbannter fand Grotius in Paris „viele Freunde von hoher Würde und hohem Ansehen".[4]) Aber er stand doch ziemlich hülflos da. Wovon sollte er leben? Sein kleines Vermögen war konfisziert. Die holländischen Gesandten suchten ihm zu schaden, unter anderem dadurch, daß sie das Gerücht verbreiteten, er habe die Generalstaaten um Verzeihung für seine Flucht von Löwestein gebeten, und nur unter dieser Bedingung sei ihm erlaubt worden, sich in Frankreich aufzuhalten. Diese schändliche Lüge, schreibt er an Maurier, kränkte ihn tief. Hätte ich um Begnadigung gebeten, „so hätte ich schon längst Schande, Gefängnis und Armut vermeiden können. Aber ich wollte es nie".[5])

Es scheint, daß dieses und andere schlimme Gerüchte über Grotius von einem angesehenen Manne verbreitet worden, der sich für seinen Freund ausgab. „Ich möchte wünschen," schreibt er an Maurier, „es käme von einem, der als mein Feind gilt. Wie es aber jetzt ist, wird nicht nur das Ansehen des Mannes, sondern auch der Umstand, daß

---

[1]) Ep. 128, p. 48. — [2]) Ep. 133, p. 50. — [3]) Ep. 134, p. 50 ff.
[4]) Ep. 136, p. 54. Ep. 138, p. 54. — [5]) Ep. 147, p. 57.

man nicht annimmt, er sei mein Feind, dazu dienen, die schändliche Lüge glaubwürdig zu machen." [1]) Es ging hier wie überall: Niemand kann uns mehr schaden als falsche Freunde. Nie ist es gefährlicher, „unter Skorpionen zu wohnen," [2]) als wenn wir uns unter guten Freunden wähnen.

Es war demnach Bitterkeit genug in der wiedererlangten Freiheit. Bitter war es für ihn, der sein Vaterland so sehr liebte, daß dieses Vaterland in seiner tiefen Verblendung in ihm einen seiner treuesten Söhne verstieß. Frankreich hatte den berühmten Scaliger verschmäht und ihn den Batavern überlassen. Batavien (Holland) übte Wiedervergeltung durch Verschmähung seines Grotius, indem es ihn Frankreich überließ. Dieses gab zu seiner Zeit Anlaß zu einem Epigramme. [3])

Wenn in diesem Epigramme trotz allem, was sehr bitter sein mußte für Fleisch und Blut, Grotius Glück in seiner Verbannung versprochen wird, so hat seine Erfahrung die Voraussagung zwar nicht zu Schanden gemacht. Aber das war ein Glück, das nur von einem Christen empfunden wird, der nicht Haß mit Haß vergilt und keine Rache über jene wünscht, die ihn so tief gekränkt und verletzt haben, weder über den einzelnen,[4]) noch über das Vaterland,[5]) sondern fortfährt zu lieben und Gutes zu tun, wo Gelegenheit dazu ist.[6]) „Für die innere Ruhe des Vaterlandes bringe ich unablässig meine Wünsche dar; denn das ist wahrlich ein Gut, das wir nicht ohne besondere göttliche Wohltat erhoffen können; in dem Grade wird gehandelt gegen alles, was geschehen sollte. Jedes Verlangen nach Rache habe ich teils aufgegeben, teils gebe ich es tagtäglich auf, wohl wissend, daß kein Wunsch mehr gegen die Gebote des Evangeliums streiten kann. [7]) Meine Seele schaudert vor jedem Haß, besonders gegen das Vaterland, zurück." [8])

4. Stark im Bewußtsein, als ein Martyrer für seine Liebe zur Kirche und zum Vaterlande zu leiden, ertrug Grotius seine Bedrängnisse wie ein Mann. Der große Hauptgedanke seines Lebens, Erneuerung der ursprünglichen Einheit der Kirche, folgte ihm und beschäftigte ihn auch in der Verbannung.

Seines Vermögens und jedes Unterhaltes beraubt, war Grotius Nahrungssorgen ausgesetzt. Seine Freunde in Paris bewirkten, daß

---

[1]) Ep. 149, p. 58. — [2]) Ezech. 2, 6.

[3]) Gallia Scaligerum dederas male sana Batavis.
Grotiaden reddit terra Batava tibi;
Ingratam expertus patriam venerandus uterque est,
Felix mutato erit uterque solo.
Ep. 401, p. 168.

[4]) Ep. 149, p. 58. — [5]) Ep. 136, p. 54.

[6]) Ibid. — [7]) Ep. 144, p. 56; 147; p. 57. — [8]) Ep. 147, p. 57.

ihm eine Pension vom französischen Staate versprochen wurde. Aber dieselbe wurde ihm sehr unregelmäßig ausbezahlt. Richelieu, der das Genie Grotius' zu schätzen wußte, wollte ihn gern in seinem Dienste haben. Er rief ihn zu sich und machte ihm solche Anerbietungen, daß Grotius an seinen Vater schreiben konnte: „Wenn ich mein Vaterland vergessen könnte und mich ganz und gar Frankreich ergeben wollte, so gäbe es keine Grenze für das, was ich hoffen könnte.“ [1]) Aber der Kardinal konnte nur Diener gebrauchen, die bereit waren, ihrem eigenen Willen zu entsagen und in allem seine unbedingt gefügigen Werkzeuge zu sein. Dazu war Grotius nicht willig. Er machte Vorbehalte. Darin konnte sich der Kardinal nicht finden, und Grotius wurde von der Zeit ab die Pension entzogen, so daß er in die äußerste Verlegenheit geriet.[2]) In einem Brief an seinen Freund Maurier klagt er darüber, wie er vernachlässigt werde und wie man ihn zu erdrücken suche. [3])

Unter allen diesen Widerwärtigkeiten wurde Grotius in christlichem Freimut und christlicher Hoffnung aufrecht erhalten. Davon zeugen seine Briefe.

Auch in der französischen Gesellschaft erkannte man, wo das Hauptinteresse Grotius' lag. Davon zeugt ein Brief an ihn von dem französischen Großsiegelbewahrer Du Vair (Vairius). Er war Grotius wohlwollend gesinnt und sprach die Hoffnung aus, er möchte in eine Stellung kommen, „wo er das Werk fördern konnte, das ihm offenbar das liebste war, der allgemeine Friede der Christenheit durch Wiedervereinigung der Glieder, die sich von ihrer geistigen Mutter getrennt haben“.[4]) Grotius antwortet unter anderem: „Kann ich zu etwas gebraucht werden, so ist es Ihre Sache, zu befehlen. Meine Sache wird es dann sein, entweder zu gehorchen oder zu zeigen, daß nicht der Wille, sondern die Kräfte zu gehorchen mangeln.“ [5]) Du Vair starb bald darauf, und zu einer Anstellung kam es nicht.

Aber keine Drangsal konnte ihn bewegen, gegen sein Gewissen zu handeln, um zeitliche Vorteile zu gewinnen. „Hätte ich es über mein Gewissen bringen können, ein gewissenloses Bekenntnis abzulegen,[6]) so wäre jenes schreckliche Urteil nicht über mich ausgesprochen worden, oder ich hätte nach dem Urteil keine so langwierige Gefangenschaft aushalten müssen.“ Wollte er auf unwürdige Weise etwas erreichen, „so ständen mir größere Ehrenstellen (majores dignitates) offen, als das Vaterland bieten kann. Habe ich aber das Gefängnis ertragen, so will

[1]) Ep. 133. p. 793. — [2]) Burigny, l. c. 1, p. 182. Vgl. Ep. 128, p. 792.
[3]) Ep. 67, p. 774. Vgl. 219, p. 76.
[4]) Luden, Hugo Grotius, S. 174. — [5]) Ep. 150 p. 58.
[6]) Si quid profiteri contra animum in animum potuissem inducere.

ich auch Verbannung, Verachtung und Armut ertragen nach dem Beispiele dessen,[1]) der lieber mit dem Volke Gottes Schmach leiden, als Pharaos Tochtersohn genannt werden wollte".[2])

Nach und nach wurden Grotius manche glänzende Angebote gemacht (multa splendida officia).[3]) So von Christian IV. von Dänemark, den er in Glückstadt getroffen haben soll.[4]) Ebenso hatte er Angebote vom polnischen und spanischen Könige, vom Herzog von Holstein „und mehreren anderen Fürsten", sogar von Wallenstein, erhalten.[5]) Grotius erwähnt diese ehrenvollen und vorteilhaften Angebote in einem Briefe.[6]) Er schlug sie aus verschiedenen Rücksichten ab. Wir irren uns wohl kaum bei der Annahme, der Hauptgrund habe in seiner starken Vaterlandsliebe gelegen. Er befürchtete, in Verhältnisse und Pflichten zu geraten, die seine Rückkehr ins Vaterland verhindern oder erschweren würden.[7]) Für dieses wollte er am liebsten wirken. Dort wollte er am liebsten seine Tage in Frieden enden. An dieser Hoffnung hielt er so lange wie möglich fest. Aber nie wollte er selbst die Regierenden um Erlaubnis dazu bitten und ebenso wenig erlaubte er seinen Freunden, es zu tun.

5. Es gelang dem Grafen Axel Oxenstjerna, den Grotius als den größten Mann seiner Zeit verehrte (vir nostro saeculo maximus),[8]) Grotius zu bewegen, in den Dienst der Königin Christina als Gesandter Schwedens in Paris zu treten.[9]) In einem Briefe an die Königin dankt er für die Ehre, die sie ihm erwiesen, erzählt von seinem ehrenvollen Einzug in Paris und dem Empfang daselbst und spricht zugleich seine Hoffnung für die Zukunft aus.[10])

Natürlich knüpft sich ein sehr bedeutendes geschichtliches Interesse an die Tatsache, daß die Tochter Gustav Adolfs katholisch wurde, und an die Frage, wie sie es wurde. Wir haben es aber hier mit dieser Frage nur insofern zu tun, als sie Hugo Grotius angeht. Es liegt nahe, zu fragen, ob es gemeinschaftliche katholisierende Sympathien für die Einheit der Kirche waren, welche diese beiden zusammengeführt, oder ob Grotius die junge Königin in dieser Beziehung persönlich beeinflußt habe. Das erste ist kaum denkbar. Dazu war die Königin, obschon ganz ungewöhnlich früh entwickelt, doch zu jung, als Grotius in ihre Dienste trat. Aus den veröffentlichten Briefen Grotius' an sie läßt sich bezüglich dieser Frage auch kaum etwas schließen. Es sind amtliche

[1]) Hbr. 11, 25. — [2]) Ep. 158, p. 60.
[3]) Hugonis Grotii manes vindicati. Delphis Batavorum 1787, I, p. 299.
[4]) Burigny I, p. 205. — [5]) Ebend. — [6]) Ep. 317, p. 113.
[7]) Vgl. Luden a. a. O. S. 227 f. — [8]) Ep 349, p. 125.
[9]) Manes Grotii vindicati I, p. 348. — [10]) Ep. 367, p. 134.

Schreiben und sie berühren gewöhnlich nicht die persönlichen und die privaten Interessen. Auch während des Aufenthaltes Grotius' in Stockholm kann von einer solchen Einwirkung von größerer Bedeutung keine Rede sein. Gewiß stand er damals auf dem Gipfel seiner Entwicklung in katholischer Richtung, und ein gewisser Grad von Einwirkung ist durchaus nicht ausgeschlossen. Aber dieser Aufenthalt dauerte nur ein paar Monate (von Juni bis August 1645), und zudem war die Königin damals erst neunzehn Jahre alt. Dieser letzte Umstand hat allerdings weniger Bedeutung in anbetracht der frühen Reife der Königin. Aber dazu kommt, daß ihr Uebertritt zur katholischen Kirche erst zehn Jahre nach dem Tode Grotius' (1655) stattfand. Die regsame Frau hätte wohl kaum so lange Zeit nach größerer Beeinflussung verstreichen lassen, ehe sie zur Tat schritt.

Dagegen ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Schriften Grotius' in genannter Richtung auf die Königin eingewirkt haben. Sie war sehr früh außerordentlich sprachkundig (nicht am wenigsten betreffs der alten Sprachen). Die Literatur kannte sie wie wohl kaum eine andere Frau ihrer Zeit. Auch wissen wir, daß sie Grotius' Schriften kannte und bewunderte. Wir wissen das aus der Vita Hugonis Grotii, womit der vierte Band seiner theologischen Werke (Londini 1679) eingeleitet wird. Es heißt dort, daß sie verstanden habe, mit dem größten Scharfsinn seine Werke zu schätzen.[1]) Und wir wissen es aus ihren eigenen Worten in einem Brief an seine Witwe. Sie spricht hier in lebhaften Worten ihre Ergebenheit für Grotius, ihre Dankbarkeit für alles, was er für sie gewesen ist, ihre Bewunderung für seine Schriften und den Wunsch aus, die Witwe möchte ihr seine hinterlassenen Manuskripte überlassen, die, sagt sie, „in keine besseren Hände kommen können". Einer von den bei dieser Gelegenheit gewechselten Briefen befindet sich abgedruckt in der erwähnten Vita.

In seiner Stellung als schwedischer Gesandte blieb Grotius zehn Jahre. Aus diesen Jahren liegt eine große Menge amtlicher Schreiben vor, welche wichtige Beiträge zur Geschichte dieses Zeitraumes liefern. Indessen ist es nicht unsere Aufgabe, die Geschichte Grotius' zu schreiben, sondern nur das eine oder andere mitzuteilen, was zu der Charakteristik des großen Mannes dienen kann. Deshalb hat seine amtliche Korrespondenz weniger Bedeutung für uns.

Mehrere Geschichtsschreiber haben gesagt, Grotius sei mehr Gelehrter, besonders Theologe, gewesen, als Diplomat und Hofmann.

---

[1]) Sie wird editorum ab eo operum perspicacissima aestimatrix genannt. Fol. 11.

Das ist nicht unwahrscheinlich. Vielleicht ist die Erzählung nicht unbegründet, an den Tagen, wo Empfang beim Hofe war, habe er sich, während er im Vorzimmer des Audienzsaales mit Gesandten und Hofleuten warten mußte, in eine Ecke zurückgezogen und im griechischen Neuen Testamente gelesen. [1]) Er war kaum acht Tage als schwedischer Gesandter in Paris, als er in einem Briefe an Saumaise (Salmasius) sich derart über seine wissenschaftlichen Interessen und Pläne aussprach, daß man glauben könnte, seine ganze Aufgabe bestände darin, die Wissenschaften zu pflegen. [2])

Aus dem Pariser Aufenthalt Grotius' werden schöne Züge seiner Großmut berichtet. Er schrieb viel in diesen Jahren, darunter wichtige Beiträge zur Geschichte seines Vaterlandes, die zur Zeit seiner Gefangenschaft begonnen waren. [3]) Hier bot sich reiche Gelegenheit, von einem sicheren Aufenthaltsort aus an seinen Feinden Rache zu nehmen, besonders am Prinzen Moritz, dem eigentlichen Urheber seines Martyriums. Aber Grotius tat dieses nicht. Kein persönliches Motiv, kein alter Groll konnte ihn bewegen, der wirklichen Tüchtigkeit und den Verdiensten des Prinzen, besonders als Feldherrn, seine Anerkennung zu versagen.

Ein anderes Beispiel: Grotius kam eines Tages (im Jahre 1638) von St. Germain von einer Audienz beim Könige zurück. In einem Dorfe, durch welches der Weg führte, waren viele Leute versammelt gelegentlich der Hinrichtung einiger Verbrecher. Der Wagen konnte wegen der Menge kaum durchkommen. Die Diener Grotius' suchten deshalb die Versammelten zurückzutreiben. Da verbreitete sich das Gerücht, Grotius und seine Gefährten wollten mit Gewalt die Verbrecher befreien, und man fing an, nach dem Wagen zu schießen. Die Kugeln pfiffen um Grotius. Sein Kutscher wurde tödlich verwundet, und die Herren im Wagen wurden mit Gewalt herausgerissen. Es verging lange Zeit, ehe man dem rasenden Volkshaufen begreiflich machen konnte, diese Herren seien der schwedische Gesandte und seine Gefährten. Nach französischem Gesetze wurden die Schuldigen zum Tode verurteilt und ihr Eigentum Grotius zuerkannt. Aber er rettete durch seine Fürbitte ihr Leben und gab ihnen ihr Eigentum zurück. [4])

6. Die literarische Polemik der Zeit, nicht am wenigsten die theologische, war heftig und leidenschaftlich. Man war deshalb erstaunt, zu sehen, welche Ruhe, Besonnenheit und Mäßigung die Schriften Grotius'

---

[1]) Luden, a. a. O. S. 238. — [2]) Ep. 368, p. 134.

[3]) Sein Buch erschien zuerst in Amsterdam 1657 unter dem Titel: Hugonis Grotii Annales et Historiae de rebus Belgicis. — [4]) Ep. 9887, p. 447 ff.

auszeichnete. Rivetus und andere reformierte Eiferer hatten ihn mit großer Heftigkeit angegriffen. Seine Antwort trägt durchaus den Stempel ruhiger Ueberlegenheit. Vielleicht hängt mit diesem Zuge zusammen, was er seinem Bruder am 24. Dezember 1639 schreibt: „Es wird mir mitgeteilt, daß ich in Frankreich alles Mögliche ohne Censur veröffentlichen darf. Der Kardinal (Richelieu) hat es so bestimmt“.[1]) Seine Mäßigung war wohl nicht nur Ausfluß eines Charakters, der von Natur friedlich veranlagt war. Sie war auch eine Frucht überlegender Klugheit. Er wollte für gegenseitige Verträglichkeit unter den Anhängern der verschiedenen Konfessionen wirken. Dazu war Entgegenkommen und möglichst weite Toleranz gegen andere Meinungen erforderlich. Drückte diese Toleranz nicht immer aus, was seinem Herzen sympathisch war, so drückte sie doch aus, was er für seinen kirchlichen Zweck: den kirchlichen Frieden für gelegen ansah. Nur auf diese Weise können wir uns die Ruhe und relative Schonung erklären, womit er sogar die fatale[2]) und unmenschliche Lehre Calvins von der willkürlichen, absoluten Gnadenwahl behandelte. Diese Lehre sollte nun mit Gewalt durchgeführt werden gegen Menschen, die an einen Gott im Himmel zu glauben wagten, der in Gerechtigkeit und Liebe handelt, und an eine Menschheit auf Erden, die moralische Verantwortung für ihre Handlungen hat. Aber so rücksichtsvoll Grotius auch sein will, so fahren doch, wenn er auf diese Fragen zu sprechen kommt, zuweilen Blitze aus seiner Feder.

Aber ebenso entgegenkommend oder nachgiebig, wie Grotius in allem war, was mit einem guten Gewissen vereinigt werden konnte, ebenso bestimmt und unerschütterlich haben wir ihn gefunden in allem, was irgendwie sein Gewissen angreifen konnte. Auch in allem, was seine Ehre als Mensch oder Christ antasten konnte. Es fiel ihm nicht ein, zu bezweifeln, daß ein Mann nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht habe, seine Ehre zu erhalten. Das bewies er, als seine Sehnsucht, das Vaterland wieder zu sehen, ihn zu einem Besuch in Holland verleitet hatte. Als seine Anwesenheit bekannt wurde, versprachen die Stände demjenigen eine Belohnung von 2000 Gulden, der ihn ausliefern würde. Die Beamten, welche die Gelegenheit dazu versäumten, sollten abgesetzt werden. Seine erschreckten Freunde verfaßten auf eigene Faust und in eigenem Namen eine Bittschrift, um ihm die Erlaubnis zu erwirken, sich im Vaterlande aufhalten zu dürfen.

---

[1]) Ep. 476, p. 890.

[2]) Der Gott Calvins ist weder die Gerechtigkeit noch die Liebe, sondern eher das blinde Fatum.

Sie war in den vorsichtigsten Ausdrücken verfaßt, um nicht irgendwie sein Zartgefühl zu verletzen. Aber Grotius widersetzte sich der Einreichung. Er hielt an seinem Grundsatze fest, entweder das Vaterland mit Ehre zu besuchen, oder sich den Gedanken ganz aus dem Kopfe zu schlagen.[1]) Er verließ von neuem die Heimat. Damals war es, wo Axel Oxenstjerna ihn aufforderte, nach Paris in den Dienst der Königin Christina zurückzukehren.

7. Die Briefe Grotius' aus seiner Gesandtschaftszeit enthalten einige Züge, die charakteristisch sind für seine konfessionelle Stellung in jener Zeit, und die deshalb hier erwähnt werden sollen. Als er zum ersten Male als Verbannter nach Paris kam, wollten die reformierten Prediger ihn nicht als Mitglied der reformierten Gemeinde anerkennen, weil er sich den Bestimmungen der Dortrechter Synode nicht hatte unterwerfen wollen und mit den Arminianern sympathisierte.

Das Blatt drehte sich jedoch, als er wieder in seine hohe Stellung als Gesandter kam. Kaum war er als solcher nach Paris gekommen (2. März 1635), so konnte er in einem Briefe an Voß (vom 23. desselben Monates) erzählen, daß sechs der angesehensten reformierten Geistlichen ihm ihren Besuch abgestattet hatten. Er erzählt, welch' merkwürdige „Bekehrung" (animorum conversio) mittlerweile mit ihnen vorgegangen war. Jetzt hieß es nicht länger trennen und verfolgen, sondern, „soweit sie vermochten, die evangelische Einheit mündlich und schriftlich befördern". Ueber umstrittene Punkte dächten sie milder als vorher. Melanchthon sei in ihrer Achtung gestiegen usw.[2])

Grotius war etwas im Zweifel, wie er sich diesen Leuten gegenüber verhalten sollte und wartete eine Zeit, ehe er ihren Besuch erwiderte. Aber am 2. August 1635 erzählt er in einem Briefe an seinen Bruder,[3]) er habe wieder von drei „der tüchtigsten reformierten Geistlichen Besuch gehabt". „Sie sagen, sie schmeicheln sich damit, daß ich ihr Glaubensbekenntnis als christlich ansehe; sie dächten ebenso über das der Arminianer; sie hätten nicht vergessen, was ich gegen Sibrand[4]) geschrieben hätte, nämlich daß ich mich wunderte, ob sie dem hl. Chrysostomus oder Melanchthon das Recht zur Kommunion verweigern würden, wenn sie sich an sie gewendet hätten; sie hätten

---

[1]) Patria aut honeste revisenda aut semel projicienda ex animo. Ep. 326, p. 849.

[2]) Ep. 378, p. 138. — [3]) Ep. 350, p. 854.

[4]) Der eifrige calvinistische Prediger und Professor Sibrand Loubet hatte in einer Schrift die holländischen Staaten beschuldigt, mit den Sozinianern zu sympathisieren. Grotius verfaßte im Jahre 1613 auf offiziellen Befehl eine Gegenschrift und ermahnte zum Frieden.

mein Buch von der Wahrheit der christlichen Religion und was ich sonst geschrieben hätte, um die Christen zu ermahnen, im Frieden mit einander zu leben, gelesen und gutgeheißen; sie hätten nach Holland geschrieben, man dürfte jetzt keine Schwierigkeiten mehr machen, um die Remonstranten zur Kommunion zuzulassen usw. Ich antwortete und sprach mich lobend aus über das, was ich gehört hatte, was auch gut mit dem übereinstimmte, was ich immer gedacht hatte. Ich verheimlichte auch nicht, daß mir Melanchthons Lehre immer zugesagt habe, und daß die Unterredungen unter den Gelehrten frei sein müßten." „Käme ich in Länder, wo Lutheraner, die meine Lehre vom heiligen Abendmahl kännten, mich zu ihrer Kommunion zulassen wollten, so würde ich das benutzen. Sie billigten dieses auch." Grotius fügt hinzu, er danke Gott für die Fortschritte, welche der Geist der Mäßigung gemacht habe.

Am 31. Oktober desselben Jahres schreibt er wieder an seinen Bruder über dieselbe Sache.[1]) Die reformierten Geistlichen hatten ihn wissen lassen, sie würden ihn gern empfangen. Er müßte aber als Privatmann kommen und nicht als schwedischer Gesandter, weil man in diesem Königreiche in religiöser Beziehung nicht so dächte wie jene. Er hatte ihren „Tempel"[2]) in Charenton noch nicht besucht.[3]) Aber der Bescheid, den er bekam, konnte nicht dazu dienen, ihn zu dieser Versammlung hinzuziehen. „Ich bin erstaunt" — schreibt er in genanntem Briefe — „über den Wankelmut (inconstantia) dieser Menschen, welche Lutheraner zu sich einladen und gleichzeitig erklären, sie könnten mich nicht als schwedischen Gesandten empfangen wegen der Lehren dieses Reiches." An und für sich, erklärt er, wäre es ihm freilich nicht zuwider, als Privatmann zum „Tempel" zu kommen.[4]) Aber er fand es nicht übereinstimmend mit seinen kirchlichen Sympathien für Schweden als lutherischem Lande, der Einladung der Reformierten unter den gegebenen Bedingungen zu folgen. Deshalb entschloß er sich, im Gesandtschaftshotel Gottesdienst einzurichten.

Unter dem 28. Oktober 1636 finden wir einen Brief von ihm an den oben erwähnten Professor Georg Calixt in Helmstädt.[5]) Grotius kannte den friedlichen Charakter dieses Mannes und seine große Mäßigung in der kirchlichen Polemik (animi moderatione scriptum) und die wohlwollende Gesinnung Calixts ihm selbst gegenüber (animum

---

[1]) Ep. 358, p. 857.

[2]) Das französische Wort temple (templum) wird außerhalb des sogenannten style soutenu fast nur von protestantischen Versammlungshäusern gebraucht.

[3]) In Paris selbst hatten die Reformierten infolge des Ediktes von Nantes (1598) damals kein Recht zu öffentlichem Gottesdienste.

[4]) Ep. 360, p. 857. — [5]) Ep. 675, p. 275.

tuum mihi optime volentem). Vielleicht hat sich Grotius an ihn gewandt, um einen lutherischen Kaplan für seine Kapelle zu bekommen. Jedenfalls ergibt sich aus dem Briefe, daß ihm ein solcher, Brandanus, durch Calixt geschickt worden war.[1]) Aus einem späteren Briefe an Calixt[2]) erhellt zugleich, daß Grotius diesen Mann angenommen hatte unter der Bedingung, daß er sich jeder öffentlichen Polemik sowohl gegen die Katholiken als gegen die Reformierten enthalten sollte. Als aber der eifrige Lutheraner seine Kanzel von einer zahlreichen Zuhörerschar umlagert sah, konnte er der Versuchung nicht widerstehen, sowohl gegen die Katholiken als gegen die Reformierten „loszuziehen".[3]) Wiederholte Ermahnungen von seiten Grotius' halfen nicht, und er fühlte sich über diesen Mann sehr enttäuscht.[4]) Er mußte ihn zuletzt entlassen.[5]) Ein Arminianer wurde sein Nachfolger.

8. Am 17. August 1645 strandete an der pommerschen Küste ein Schiff. An Bord befand sich ein holländischer Passagier. Er kam von Stockholm nach einem Besuche bei der Königin Christina. Er wurde aus unmittelbarer Todesgefahr gerettet. Aber der zweiundsechzigjährige Mann war von den ausgestandenen Strapazen hart mitgenommen. Trotzdem setzte er sofort seine Reise bei Sturm und Regen in einem offenen Wagen nach Lübeck fort. In Rostock angekommen, mußte er die Reise unterbrechen. Er wurde dort gefährlich krank. Und am 28. August desselben Jahres gab Hugo Grotius seine Seele still in die Hände seines Schöpfers zurück. Der nächste Geistliche, ein lutherischer Prediger, war an sein Krankenlager gerufen worden. Dieser schreibt in einem Briefe an den lutherischen Professor Calovius:[6])

„Sie möchten gern von mir erfahren, wie Hugo Grotius, dieser Phönix der Literatur, seine Tage beendigt habe. Ich will diesen Wunsch erfüllen. Er hatte sich in Stockholm eingeschifft, um nach Lübeck zu reisen. Nachdem er drei Tage von einem gewaltigen Sturm hin- und hergeworfen worden, litt er Schiffbruch, landete aber an der pommerschen Küste. Von dort kam er nach unserer Stadt Rostock in offenem Wagen, bei Sturm und Regen. Er stieg ab bei Ballemann. Hier ließ er den Arzt Stochmann rufen. Dieser meinte, der alte Mann, äußerst angegriffen durch den Schiffbruch und die Mühseligkeiten der Reise, sei dem Tode nahe. Tags darauf ließ er mich gegen neun Uhr abends rufen. Ich kam und traf ihn beinahe sterbend. Ich sprach mit ihm

---

[1]) Id nunc tua ope consecutus sum, misso ad me Brandano.

[2]) Ep. 840, p. 369. — [3]) Ep. 410, p. 872.

[4]) Brandanus multum me decepit, ingratumque se miris modis ostendit. Ep. 409, p. 872. — [5]) Ibid.

[6]) Cfr. Burigny, Vie de Grotius. Amsterdam 1754. Vol. II, p. 737.

und sagte, es sei mein innigster Wunsch, daß er wieder gesund würde, damit ich die Freude haben könnte, mich mit ihm zu unterhalten. Er antwortete, Gott habe es so gefügt, wie es war. Ich bat ihn, sich darauf vorzubereiten, in ein besseres Leben überzugehen; zu erkennen, daß er nichts als ein Sünder sei; seine Fehler zu bereuen. Als ich ihn an den Zöllner erinnerte, der bekannt hatte, daß er ein Sünder sei und der Gott um Barmherzigkeit angefleht hatte, antwortete er: »Ich bin dieser Zöllner.« Ich sagte ihm weiter, er müsse zu Jesus Christus fliehen, ohne den es kein Heil gibt. Er antwortete: »Ich setze meine ganze Hoffnung auf Jesus Christus.« Hierauf betete ich mit lauter Stimme auf Deutsch ein Gebet, welches anfängt »Herr Jesus«![1]) Er betete es ganz leise und mit gefaltenen Händen nach. Nachdem ich geendet hatte, fragte ich ihn, ob er mich gehört hätte. Er antwortete: »Ich habe Sie sehr gut gehört.« Ich fuhr fort, ihm Stellen aus der hl. Schrift vorzubeten, woran man Sterbende zu erinnern pflegt. Dann fragte ich ihn, ob er mich hören könnte. Er antwortete: »Ich höre wohl Ihre Stimme, aber es fällt mir schwer, zu verstehen, was Sie sagen.« Das waren seine letzten Worte. Kurz darauf gab er den Geist auf, genau um Mitternacht." [2])

Dieses ist die zuverlässigste Schilderung über den Tod Hugo Grotius' neben den vielen weniger zuverlässigen oder ganz unzuverlässigen, wilden und haltlosen Gerüchten.

Der Bericht über seinen Tod bezeugt somit, daß er als ein bußfertiger und gläubiger Christ gestorben ist. Zugleich möchte man aber auch gern wissen, in welcher christlichen Konfession ist er verschieden? Wie viele Städte sich um die Ehre stritten, der Geburtsort des Homer zu sein, so haben auch viele religiöse Genossenschaften sich um die Ehre gestritten, die Sympathie dieses Mannes zu besitzen. [3])

Sein Freund, der Jesuit Petavius, [4]) der ihm viele Jahre sehr nahe gestanden hatte und ihn genau kannte, sagt, daß bei seinem Tode nur noch ein Schritt zwischen ihm und der katholischen Kirche gewesen sei, daß er die Absicht gehabt habe, von Schweden nach Paris zu reisen, um dort formell diesen Schritt zu tun, und daß ihn nur sein plötzlicher

---

[1]) Ein altes Gebet für sterbende Christen. — [2]) Burigny l. c.

[3]) **Smyrna, Rhodos, Colophon, Salamis, Chios, Argos, Athenae,**
Siderei certant vatis de patria Homeri.
Grotiadae certant de religione Socinus,
Arius, Arminius, Calvinus, Roma, Lutherus.

[4]) Dionysius Petavius (**Denis Petau**), von dem später öfter die Rede sein wird, ist besonders berühmt geworden durch sein Hauptwerk (unvollendet) **Opus de theologicis dogmatibus in 4** Bd. Paris **1644**

Tod an seiner formellen Konversion gehindert habe. Wie viel innere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, wird sich bei der Betrachtung seiner Schriften ergeben. Es wird erzählt, Petavius habe, als er seinen Tod erfuhr, eine Messe für seinen verstorbenen Freund gelesen. Er war nicht im Zweifel darüber, daß er der Seele der Kirche angehört habe, obgleich er verhindert wurde, sich ihrem sichtbaren Leibe anzuschließen. [1])

Das persönliche Interesse am Leben und Wirken Grotius' ist ähnlich jenem, welches sich an eine Tragödie mit einer großen und edlen Persönlichkeit als Mittelpunkt knüpft. Wir stehen nicht an, Grotius einen Advocatus Romae im Protestantismus zu bezeichnen, der in der ganzen letzten Hälfte seines Lebens als Martyrer für katholische Wahrheit litt. Mit Herz und Seele fühlte er sich zu ihr hingezogen, während zugleich etwas ihn bis zum Ende zurückhielt. Eine solche Stellung ist herzzerreißend. Deshalb wurde sein Leben eine Tragödie.

III.

Hugo Grotius' Gedanken.

In einem Brief an seinen Bruder, datiert vom 16. April 1643, weist Grotius den Vorwurf zurück, daß sich im Laufe der Jahre seine Meinungen verändert hätten; eine gerechte Kritik werde die „Widersprüche" (contradictiones), worüber man klage, nicht finden. „Uebrigens, wenn Unterredungen mit tüchtigen Leuten und genauere Untersuchung im Laufe der Jahre mich dahin gebracht haben, meine Meinungen zu ändern, so hat man nicht mehr Recht, mich wankelmütig zu nennen, als den hl. Augustin, der in mehreren Punkten seine Meinungen widerrufen hat." [2])

Ohne Zweifel hat Grotius in mehreren Dingen im Laufe der Zeit seine Meinung geändert. Daher die Erscheinung, daß viele Parteien um das Recht auf seinen großen Namen gestritten haben.

Hieraus folgt, daß man nicht jede seine Aeußerungen als den Ausdruck seines bleibenden oder endgültigen Gedankens über die betreffende Sache auffassen darf. Diese Regel ist nicht von allen, die über Hugo Grotius geschrieben haben, befolgt worden. So ist sie namentlich außer acht gelassen von dem anonymen Verfasser einer Hauptschrift über ihn: Hugonis Grotii manes vindicati (oder Vindiciae

[1]) Burigny, l. c. II, p. 163. — [2]) Ep. 647, p. 951.

Grotianae).[1] Es ist dem Verfasser darum zu tun gewesen, das Andenken Grotius' als eines Protestanten zu wahren. Er sollte vor allem gegen die Anklage „des Verbrechens, papistisch zu denken" in Schutz genommen werden.[2] Deshalb benutzt der Verfasser sehr unkritisch Aussprüche aus früherer Zeit im Leben Grotius' als Beweis für seine antikatholische Gesinnung, selbst wenn diese Aeußerungen durch spätere Aeußerungen ganz neutralisiert sind; um nicht die Stellen zu erwähnen, wo seine Worte in tendenziöser Weise unrichtig wiedergegeben werden. Wir werden einige Beispiele davon sehen.

Anderseits geht es auch nicht an, die Zeitabschnitte für die verschiedenen Hauptanschauungen, die ihn beherrscht haben, scharf abzugrenzen. Es gibt wohl kaum einen großen Mann, der auf seinen verschiedenen Entwickelungsstufen, von der ersten bis zur letzten, nie seine Meinung in irgend einem Stücke geändert hat. Selbst unter den Größten (zu welchen Grotius gerechnet zu werden pflegt) kommt es kaum vor, daß die Entwicklung in jeder Beziehung einen vollkommen logischen Verlauf nimmt. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Phasen bleiben in der Regel mehr oder weniger schwankend. Solche Phasen kann man auch bei Grotius unterscheiden. Aber es zieht sich deutlich ein „roter Faden" durch sie alle von Anfang bis zu Ende: seine Liebe zum Frieden und zur Einheit in der Christenheit und der Wunsch, das Werk der Einheit und des Friedens zu fördern. Nach der großen Trennung der Christenheit gibt es keinen größeren Gedanken für die Kirche als den der Wiedervereinigung.

Mit Sicherheit kann man in der theologischen Entwicklung Grotius' zwischen einem Ausgangspunkte in überwiegend protestantischen Gedanken, einer Fortsetzung in überwiegend Unionsgedanken und einen Abschluß in überwiegend katholischen Gedanken unterscheiden. Aber die Grenzen zwischen diesen Phasen lassen sich nicht mit voller Deutlichkeit bezeichnen.

War er Arminianer? oder Socinianer? oder Pelagianer? Dieses ist untersucht worden. Mit seinen Schriften vor Augen sehen wir solche Untersuchungen für fast ebenso müßig an als die Untersuchungen über die Behauptung beschränkter Feinde, er sei Materialist, Atheist, Jude oder Türke gewesen.

1. Protestantische Gedanken.

Der Vater Grotius' war Protestant (reformiert), wenn auch, wie es scheint, gemäßigt. Dieses letzte schließe ich aus dem Umstande, daß

---

[1]) Delphis Batavorum 1727. — [2]) Vindiciae Grotianae p. 516.

der Sohn an einigen Stellen in seinen Briefen dem Vater den Impuls zu seinen friedliebenden Gedanken zuschreibt, aus seinen Unterredungen mit dem Vater über diese Gedanken und dessen Antworten. [1])

Als Protestant zeigt sich Grotius in seinen früher geschriebenen Hinterlassenschaften, doch nicht als Fanatiker. In einem Briefe vom 11. November 1611 sagt er, die „Papisten" hätten allerdings alle Heilswahrheiten gemein mit ihren protestantischen Gegnern. Aber er fügt hinzu, sie täten auch Irrtümer dazu, wovon einige von der Art seien, daß man nicht zugleich mit der Wahrheit an ihnen festhalten könne. [2]) Sie irren sich, sogar im Fundamentalen, „doch so, daß sie sich nicht von diesem Fundamentalen weg verirren", womit er wahrscheinlich sagen wollte, ihre Praxis sei besser als ihre Theorie. Und doch ist dieses Fundamentale „wichtiger, als alles, was darauf gebaut wird". [3]) Eine gewisse Mäßigung schimmert mithin hier schon durch. In einem Briefe vom 11. Januar 1612 räumt er ein, daß es „im Papismus etwas gibt, was er mit anderen christlichen Kirchen gemein hat; aber er hat auch etwas Besonderes. Jenes ist christlich, dieses großenteils antichristlich. Jenes ist an und für sich gut, dieses an und für sich verderblich". Aber billig denkende Katholiken räumen ein, daß nicht alles Katholische kirchlich verpflichtend sei. [4])

In einem Briefe vom 1. April 1617 räumt er dem römischen Pontifex kein Dominium, nicht einmal ein indirektes ein. [5]) In demselben Briefe spricht er von „einer Art Menschen, die allen Guten verhaßt sind und sich in übermütiger Weise Jesuiten nennen, als wäre es nicht genug, Christen zu heißen, womit sich die Frommen in so vielen Jahrhunderten begnügt haben". Sie haben nicht mehr Recht, sich vor anderen Christen Jesuiten zu nennen, als die „Kirche der Römer" Recht hat, sich katholisch zu nennen. Das ist „absurd". Die römische Kirche „hat nicht mehr und nicht weniger Recht, sich katholisch zu nennen, als z. B. die holländische und viele andere Kirchen, die nicht vom römischen Pontifex abhängig sind". Auch diese sind alle „Glieder desselben Leibes, dessen Haupt Christus ist". Die Römer aber nennen diese Schismatiker, „weil sie nicht die Oberherrschaft des allgemeinen Episkopates anerkennen". Recht auf den Christennamen haben nicht nur die Leute, die sich „unter jenes ungerechte Joch" gebeugt haben, sondern auch jene, die „nichts von jener päpstlichen Herrschaft wissen". „Wollte der römische Pontifex sich innerhalb seiner alten Grenzen halten, mit seinen ursprünglichen Rechten zufrieden sein und nicht als der Herr

---

[1]) Ep. 1364, p. 619; 60, p. 772. — [2]) Ep. 14, p. 5. — [3]) Ibid. p. 4.
[4]) Ep. 15, p. 5. — [5]) Ep. 15, p. 759.

der Kirche, sondern als ihr Sohn auftreten", „dann wäre etwas Hoffnung auf Wiederherstellung der Einheit, die man dagegen nicht erwarten kann, wenn die Freiheit so offenbar unterdrückt wird". [1])

Grotius ist also „kein Papist", wie er später sagt, und er ist antijesuitisch. Aber auch in diesem Stadium ist er nicht so antikatholisch wie der Verfasser der Vindiciae Grotianiae mit starker Uebertreibung andeutet. Nicht nur übertreibt er, sondern er gibt auch geradezu die Worte Grotius' unrichtig wieder. Gelegentlich einer Unterredung, welche sein Bruder mit einigen Jesuiten „über die katholische Kirche" gehabt hatte, bemerkt Grotius in seinem erwähnten Briefe, [2]) ihre (d. h. der Jesuiten) „Einwendungen seien ohne Wert". Diese Worte gibt der Verfasser wieder, als sei es die katholische Kirche selbst, von welcher Grotius meine, sie sei „ohne Wert". [3])

Welche Mittel dieser Verfasser benutzt, um Grotius von der schrecklichen Beschuldigung „papistischen Verbrechens" zu „retten", ergibt sich auch aus einer anderen Stelle. Als nämlich Grotius später in Paris Freundschaft mit dem berühmten Jesuitenpater Petavius gestiftet hatte, verlangte er einmal (wie auch öfter, wovon später), seine Kritik über eine theologische Arbeit, die herausgegeben werden sollte. [4]) Damit es nun nicht aussehen sollte, als suchte Grotius Belehrung bei einem Mitglied der „Sekte der Jesuiten", wie der Verfasser sich ausdrückt, sagt er spitzfindig, Grotius habe bei Petavius keine Belehrung sondern nur einen guten Rat geholt. [5])

Im Jahre 1613 gab Grotius eine Schrift heraus, [6]) die sehr bezeichnend ist für seine noch protestantische Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Die Schrift ist eine Apologie für die Stände, mit deren Ausarbeitung diese ihn beauftragt hatten, als der Professor Sibrand Lubertus und andere Kontraremonstranten sie angeklagt hatten wegen Begünstigung des Sozinianismus, wegen Mißlichkeiten bei der Priesterwahl usw. Gelegentlich der letzteren kommt er auf die alte Frage über das Verhalten der weltlichen Behörde zur Kirche und zur Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten zu sprechen. Er meint, das Oberhaupt des Staates habe das Recht, Nationalkonzilien einzuberufen und über die Beschlüsse derselben zu urteilen. Er verteidigt dieses ihr Recht auch, wo von rein religiösen Glaubensfragen die Rede

---

[1]) Ibid. p. 756. — [2]) Ep. 15, p. 758. — [3]) Vindiciae Grot. p. 508, vergl. 511.

[4]) Er schreibt: De eo abs te, Viro eruditissimo, et cujus judicium plurimi facio, moneri percupio. Vindiciae Grot. 513.

[5]) Non dicit Grotius doceri, sed moneri. Doceri nolebat, sed moneri. Ibid. — [6]) Ordinum Hollandiae et Westfrisiae pietas ab improbissimis multorum vindicata.

ist. Das Staatsoberhaupt habe deshalb auch das Recht, die Geistlichen zu wählen und zu ernennen. Es ist also eine Art Territorialsystem,[1]) der Grotius das Wort redet.

Zur selben Zeit schrieb er ein anderes Werk, worin er diese Prinzipien näher begründet und entwickelt.[2]) Es zeichnet sich aus durch große Gelehrsamkeit, feine Dialektik und elegante Latinität. Die Kirche ist im Staate, heißt es, und nicht der Staat in der Kirche. So kommt dem Staate und besonders dessen Oberhaupt Oberhoheit über die Kirche zu. Ihm kommt das Urteil in kirchlichen Sachen, Jurisdiktion, Gesetzgebung, Anordnung von Synoden usw. zu, nur darf er nichts befehlen, was dem Gesetze Gottes zuwider ist. Grotius ließ jedoch diese Arbeit nicht drucken. Sie erschien erst nach seinem Tode. Als Grotius diese Schriften verfaßte, ahnte er nicht, welch grausames Urteil auf Grund der hier ausgesprochenen unkirchlichen Prinzipien über ihn selbst gefällt werden sollte.

In einer kleinen Schrift von 1638 [3]) sucht Grotius das Recht der Laien zu beweisen, im Notfalle, d. h. wo kein Priester zu haben ist, die Stelle des Priesters bei Verwaltung des hl. Abendmahls zu übernehmen. Er braucht u. a. das bekannte Beispiel von einer Schiffsmannschaft, die auf einer öden Insel gestrandet war.

Im Jahr darauf gab er eine andere kleine Schrift über das Abendmahl heraus,[4]) worin er das Recht und die Pflicht der Christen hervorhebt, sich der äußeren Teilnahme an der Kommunion zu enthalten, wenn in dieser Teilnahme das Bekenntnis eines Glaubens und einer Lehre liegt, die gegen unser Gewissen streitet. Er beruft sich auf das Beispiel mehrerer gelehrter und frommer Männer, welche sich aus diesem Grunde kürzere oder längere Zeit der Kommunion enthalten haben. Er meint, man müsse sich unter solchen Umständen mit dem geistigen Genusse im Glauben begnügen. Er erinnert an das bekannte Wort des hl. Augustin: „Glaube, so hast du gespeist“ (crede et manducasti). Die Schrift scheint ziemlich sicher darauf auszugehen, sein eigenes Benehmen, wohl am meisten den Kontraremonstranten gegenüber, deren Lehre er nicht billigen konnte, und an deren Kommunion er deshalb nicht teilnahm, zu verteidigen. Anderseits konnte er sich auch den Katholiken nicht anschließen. In dieser peinlichen Lage enthielt er sich mehrere Jahre der Kommunion.[5])

---

[1]) „Cujus regio, ejus religio.“

[2]) De imperio summarum potestatum circa sacra. Es wurde erst 1647, also nach dem Tode des Verfassers, in Paris gedruckt.

[3]) De coenae administratione, ubi pastores non adsunt.

[4]) An semper communicandum per symbola. — [5]) Vgl. Hering, a. a. O. S. 492.

Unter den hinterlassenen Papieren Grotius' befand sich eine kleine Schrift, die 1679[1]) in Amsterdam gedruckt wurde, und in der Sammlung seiner theologischen Werke zwei Folioseiten ausmacht. Es läßt sich kaum bestimmt sagen, wann sie geschrieben ist. Dasselbe gilt von einer anderen Schrift von drei Folioseiten.[2]) Diese ist jedoch vor der vorhergehenden geschrieben. Er sagt es selbst am Schlusse.[3])

Nach dem ganzen Charakter dieser Schriften scheint es, daß sie nicht in den letzten Lebensjahren Grotius' verfaßt worden sind. Die Zeit ihres Entstehens scheint ziemlich weit vor dem Jahre 1642 zu liegen, wo er sein „Votum pro pace" und „Annotata ad consultationem Cassandri" schrieb. Diese Annahme stützt sich auf seine ganz verschiedenen, teilweise ganz entgegengesetzten Urteile über mehrere in konfessioneller Hinsicht sehr wichtige Dinge. Besonders weise ich auf sein Urteil über das Tridentinum hin. 1642 zollt er demselben vorbehaltlose Anerkennung, weil „hier alles mit Weisheit und übereinstimmend mit der Lehre der Schrift und der alten Väter entwickelt ist".[4]) Besonders lobt er das Bekenntnis dieses Konzils wegen der sparsamen Nüchternheit bei Behandlung schwieriger und umstrittener Fragen.[5]) In der Schrift über „Dogmen, Ritus und Leitung" dagegen klagt er über die „unmäßige Aufhäufung von Definitionen" des Tridentinums, die Zwiespalt verursachen.[6]) Grotius kann doch kaum zu gleicher Zeit oder mit ganz kurzem Zwischenraum so entgegengesetzte Urteile ausgesprochen haben — um nicht von seiner starken Anerkennung von „allem" im Tridentinum zu sprechen, die so wenig vereinbar scheint mit dem Charakter jener anderen Schriften. Bedenken wir, wie seine Gedanken mit den Jahren mehr und mehr katholisch wurden, so liegt der Schluß nahe, daß seine Schrift De dogmatibus, ritibus 2c., sowie auch seine Schrift De summo sacerdotio eine nicht ganz kurze Zeit vor 1642 liegt, und daß diese Schriften folglich nicht benutzt werden können als Ausdruck des endgültigen Gedankens Grotius' über die Kirche.

Gewiß zeugen auch diese Schriften in schöner Weise von einem friedliebenden Sinn. Er verteidigt den Primat, doch will er dessen Machtgebiet eingeschränkt wissen. Die eigentliche Kirchenverwaltung soll in den Händen allgemeiner Konzilien liegen, die jedes zehnte Jahr zusammentreten.

---

[1]) De dogmatibus, ritibus et gubernatione Ecclesiae. — [2]) De summo sacerdotio — [3]) Opp. theol. III, p. 753 b. — [4]) Ibid. p. 682. — [5]) Ibid. 626 b.
[6]) Ibid. 752 b.

2. Unionsgedanken.

Schon in einem der ersten Briefe [1]) von Grotius, die erhalten sind, erklärt er, daß der Frieden in der Christenheit sein liebster Gedanke ist, und legt dar, wie derselbe befördert werden könne. Er meint, das einzig Rettende im Christentum, das eine Notwendige, sei etwas den Parteien Gemeinsames, worüber man einig werden könne, während das, worüber gestritten werde, etwas Unnotwendiges sei, dem gegenüber man jedenfalls bis auf weiteres sich neutral verhalten oder seine Freiheit wahren könne. „Daß die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen zu einem Leibe immer der Wunsch Grotius' war, wissen die, welche ihn kennen." [2])

Seine Liebe zu Frieden und Einheit im allgemeinen und sein tiefer Unwille gegen allen Parteigeist und Parteifanatismus kommt in beinahe allen seinen Schriften zum Vorschein. Mit tiefem Schmerze hat ihn Streit und Fanatismus erfüllt.

Ermahnt man solche Menschen zum Frieden, so bekommt man als Antwort ein Geschrei, als stände Hannibal vor den Toren. [3]) Diese Art und Weise, die Sache zu behandeln, ist nämlich leichter, als sie mit gründlicher Beweisführung zu erörtern. [4])

Die Parteien suchen einander zu schaden durch falsche, aus der Luft gegriffene Beschuldigungen. Besonders ist man freigebig mit dem Titel „Semipelagianer", der nicht nur den Katholiken gegeben wird. Ist man nur nicht einig mit Calvin, so ist man sofort Semipelagianer. [5])

Augen zum Sehen haben jene nicht, die nicht die Schönheit an der Einheit der Kirche Christi und an der Arbeit dafür sehen. [6])

„Die Friedensarbeit ist Christi Arbeit." [7]) Aber wir sind die Werkzeuge, und die streitenden Parteien, sowohl Katholiken als Protestanten, werden ermahnt, auf eine würdige Art zu streiten.

Der Separatismus ist die große Sünde, wodurch die schöne Einheit der Christenheit durchbrochen worden ist. Grotius hat an und für sich nichts gegen eine Reform in der Kirche. Sie kann zuweilen notwendig sein. Aber das Sündliche bei der protestantischen Reformation war, daß sie schismatisch war, daß die Protestanten sich von der Einheit der Kirche lossagten. Und in Wirklichkeit haben diese neuen „Kirchen", diese neuen „Dogmen" und Kirchengebräuche keineswegs dazu beigetragen, die Menschen frommer zu machen. „Es ist richtig, die Sitten zu verbessern. Aber wäre es nicht besser gewesen, wenn man,

[1]) Ep. 15, p. 5. — [2]) Opp. th. III, 744 b. — [3]) Ibid. 654 b. — [4]) Ibid. a.
[5]) Ibid. 727 a. — [6]) Ibid. 744 b. — [7]) Ibid 740 b.

nachdem man sich selbst reformiert hatte, Gott um die Reformation der anderen gebeten hätte, und wenn Fürsten und Bischöfe, die eine Reform wünschten, gesucht hätten, sie durch allgemeine Konzilien herbeizuführen, ohne die Einheit zu zerreißen.“ [1]) „Daß man Mißbräuche, die sich in die Kirche eingeschlichen haben, abschaffe, ist mein Wunsch, und ich werde nicht aufhören, dieses zu sagen. Aber ist es gerecht, und gibt es ein Beispiel, das rechtfertigt, daß dies durch ein Schisma geschehe?“ Diese schismatische Reformation „hat nur neue Mißbräuche hervorgerufen“. [2]) „Altar gegen Altar zu errichten, dazu hat man kein Recht, selbst wenn man ungerecht exkommuniziert wäre.“ [3])

Es war die tiefe Wunde des Schismas, welche Grotius an erster Stelle in der Christenheit geheilt haben wollte. Hierfür hätte er gern seine ganze Kraft eingesetzt. Bis auf weiteres war es jedenfalls mehr der schismatische als der häretische Charakter der neuen Parteien, der Grotius zum Kampfe für die Kirche aufrief.

„Gott weiß, wie es mich schmerzt, wenn ich die ersten Jahrhunderte der Christenheit mit dieser unglücklichen Zeit vergleiche, wo Leute, die über die Hauptartikel des Glaubens einig sind, sich doch in Parteien teilen wegen Uneinigkeit über Zeremonien und Meinungen und zu Kriegen Anlaß geben, die selbst weltliche (profane) Nationen erröten machen könnten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß viele über so große Mißlichkeiten ärgerlich, aber ohne ihre Liebe zu allen Christen aufzugeben, eifrig die Erneuerung der äußeren Einheit wünschen, und die wegen eines so großen Gutes bereit sind, dem Rate des Apostels zu folgen, nämlich sich der Schwachheit der anderen anzupassen und ihre Geduld und Billigkeit bis an die äußersten Grenzen zu erstrecken.“ So in einem Briefe von 1621. Für dieses Ziel und in diesem Geiste zu arbeiten, dazu glaubt er sich berufen „vom Mutterleibe an“. [4]) Gelingt die Arbeit nicht, „so hat man wenigstens den Trost, sehr erhabene Ideale gehabt zu haben“. [5])

Wir haben hier eine Art Schlüssel zum dogmatischen Latitudinarismus Grotius'. Er war offenbar der Meinung, dogmatische Einheit könnte nicht als das nächste Ziel in kirchlicher Beziehung aufgestellt werden. Erst müßte man für Frieden und Ruhe unter den Christen wirken und so ein gemeinsames kirchliches Arbeitsfeld gewinnen, bevor davon die Rede sein könnte, zu tieferem Eindringen in die umstrittenen Lehren, zu vollem Verständnisse und eventuell dogmatischer Einheit zu gelangen. Deshalb müßte man sich bis auf weiteres „der

---

[1]) Ep. 637, p. 988. — [2]) Ep. 610, p. 939. — [3]) Ep. 674, p. 959.
[4]) Ep. 150. p. 58. — [5]) Ep. 801, p. 357.

Schwachheit der anderen" anpassen und die Duldsamkeit „bis zu den äußersten Grenzen" erstrecken. Als Latitudinarist hatte er jeden „Parteigeist aufgegeben". Als solcher konnte er sogar wichtige Lehrfragen in den Hintergrund treten lassen, um desto kräftiger für den Frieden zu arbeiten.

Hier dürften wir bei einem Punkte stehen, der einen Einblick in die Werkstätte seiner Gedanken gibt. Es gibt nämlich, wie wir später sehen werden, dogmatische Fragen von solcher Tragweite auch in praktischer Hinsicht, und nicht am wenigsten betreffs seiner eigenen konfessionellen Stellung, daß es für ihn äußerst nahe liegen mußte, dieselben aufzuwerfen. Aber er hat sie mit keinem Worte berührt. Es ist, als hätten sie nicht für ihn bestanden. Aber dieses ist für einen so gesunden und tief denkenden Geist wie Grotius so wenig denkbar, daß sich die Frage aufdrängt: Weshalb? Wir kennen vorläufig keine bessere Antwort, als diese: Er hat sich bis aufs äußerste gesträubt, sich darauf einzulassen, und hat solche Fragen zurückgestellt, um keinen Streit zu entfachen, anstatt für den Frieden zu wirken. Später müssen wir auf diese delikate Frage zurückkommen.

Aber konsequenter Latitudinarist war er dennoch nicht. Er ist jedenfalls nie dogmatisch indifferent gewesen. Und wenn man behaupten könnte, er habe eine Zeit seines Lebens allen christlichen Parteien (mehr oder weniger) angehört, so kann man ebenso füglich sagen, er habe in dieser Zeit keiner Partei angehört. Das hat er unzweifelhaft sehr schmerzlich empfunden. Ein Schlaglicht auf diese peinliche Lage wirft schon die Tatsache, daß er sich mehrere Jahre lang der Kommunion enthielt, um sich dadurch nicht tatsächlich zu den für eine Gemeinschaft eigentümlichen Lehren zu bekennen.

Dazu kommt, daß Grotius sehr entschieden gegen Irrtümer geschrieben hat, die er mit jedem Christentum unvereinbar fand. So gegen die Lehre Socins von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, von seinen zwei Naturen. So auch gegen Calvins Irrtümer in verschiedenen Punkten.

Gegen Calvin und den Calvinismus scheint Grotius immer einen tiefen und unverhohlenen Unwillen, der sich manchmal sogar in Bitterkeit äußert, genährt zu haben. Die Lehre des Calvinismus von der unbedingten Gnadenwahl und der Unverlierbarkeit der Gnade widerlegt er mit Entrüstung in seinen Büchern als eine Lehre, die sowohl die Schrift, als das Gewissen und die ganze Vorzeit der Kirche gegen sich hat.[1])

Ebenso verwirft er die calvinische Lehre von der heiligen Eucharistie. Die Idee, daß wir im Sakramente Jesus Christus nur geistlich

---

[1]) Opp. theol. III, p. 639, 515.

durch den Glauben empfangen, ist unbiblisch und unkirchlich.[1]) Die Reformierten bezeichnet er in einem Briefe an seinen Bruder (1641) als „Menschen, die beinahe alle Aufrührer sind" (seditiosi).[2]) In demselben Jahre legt er in einem Briefe an Gerhard Voß[3]) seinen Unwillen gegen die Person Calvins in einigen bitteren Worten an den Tag. Er bezeichnet den friedliebenden Katholiken Cassander als einen „ausgezeichneten und sehr gelehrten Mann", der aber gerade „deshalb" (ob id) „des Hasses Calvins würdig war". Und an einer anderen Stelle: „Ich weiß, mit welcher Ungerechtigkeit und Bitterkeit dieser Calvin Cassander und andere, die viel besser als er selbst waren, behandelt hat."[4]) Es sind deshalb auch „die bösen Calvinisten", die Schuld daran sind, daß Grotius seines Vaterlandes beraubt ist (per malos Calvinistas exutus patria).[5])

Was ihn bewog, sein Buch gegen die allgemeine, ebenso törichte als häßliche und unchristliche Behauptung der Protestanten, der Papst sei der Antichrist,[6]) zu schreiben, war nicht bloß seine Ueberzeugung von der Falschheit der Behauptung, sondern auch der Wunsch, zum Frieden beizutragen. „Nicht Oel aufs Feuer zu gießen, sondern Wasser, ist unsere Pflicht."[7]) Das Buch zog ihm neuen Haß und viele Feinde bei protestantischen Fanatikern, auch bei früheren Freunden, zu. In jener Zeit war es gefährlich, mit einer Behauptung zu kommen, die so gegen die „reine Lehre" war, wie die, der Papst sei nicht der Antichrist. Es war ebenso gefährlich, als es bis auf die letzte Zeit gefährlich gewesen ist, zu behaupten, die katholische Kirchenlehre sei nicht semipelagianisch. Auch hier begegnet man einem Wust von beschränkten Vorurteilen, die jeder Wissenschaft, jedem Beweise trotzen.

Was Grotius bei Arminius und den Arminianern zusagte, sind auch nicht nur dogmatische Sympathien und gemeinsamer Widerstand gegen die calvinschen Bestimmungen der Dortrechter Synode, sondern auch die religiöse Toleranz des Arminianismus, welche der Arbeit für den Frieden zugute kommen konnte. Zu diesem Zwecke unterschied Arminius mit den anderen damaligen Unionisten, unter anderen Casaubonus, zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln innerhalb des Glaubensinhaltes. Aber Arminius begrenzte seine Friedenswünsche innerhalb des Protestantismus.[8]) Er war ein Vorläufer der sogenannten „evangelischen Allianz". Diese Stube war Grotius doch zu eng.

---

[1]) Votum pro pace. — [2]) Ep. 534, p. 914; cfr. Ep. 537, p. 916 (1641).
[3]) Ep. 1520, p. 689. — [4]) Opp. theol. III. p. 640. — [5]) Ibid. 744 b.
[6]) Ibid. 457 ff. — [7]) Ep. 474, p 889.
[8]) Cfr. Vindic. Grot., p. 497; Burigny l. c. II, p. 1727.

Er hatte ein weiteres Herz und einen weiteren Blick. Sein Interesse galt allen Christen.

Wir stehen nun vor der Frage, durch welche Mittel oder auf welche Weise Grotius eine allgemeine christliche Union zu verwirklichen dachte.

Sehr früh finden wir, wie vorher bemerkt, bei ihm die Idee, daß man zwischen dem christlich Notwendigen, dem zum Heile Notwendigen, um welches alle Christen sich sammeln müssen, und dem, wo man der Freiheit Spielraum lassen kann, unterscheiden könne und müsse. Doch gibt er noch keine Andeutung für die Lösung dieser schwierigen Frage, wie und von wem die Grenzen auf diesen zwei Gebieten zu bestimmen seien. In einem Briefe vom Jahre 1635 schreibt er: „Es wäre gut, wenn die Christen endlich genau beachteten, wie wenig zahlreich die Dinge sind und mit wie deutlichen Worten die heilige Schrift diese Dinge ausdrückt, welche als Glaubensregel im Sinne von St. Irenäus und Tertullian gelten sollen.“ Es wäre wohl nicht so schwierig, meint er, für Christen, sich über diese wenigen zum Glauben verpflichtenden Bestimmungen zu einigen. Zugang zu freier Auffassung alles dessen, was außerhalb dieser Glaubensregel liegt, würde dazu beitragen, den Frieden zu fördern. [1])

Unter dem 7. November 1643 schreibt Grotius, der mittlerweile stark katholisch gesinnt worden war: „Ich möchte wünschen, daß Uytembogaard eine Schrift verfaßte über die Notwendigkeit, die Einheit in der Kirche wieder herzustellen, und wie er meine, daß dieses sich tun lasse. Mehrere glauben, der rechte Weg zum Ziele sei, zu unterscheiden zwischen dem, was notwendigerweise zu glauben ist, und was es nicht ist, und daß es in dem, was nicht notwendig ist, Freiheit zu glauben und zu handeln gebe. Aber es wird nicht weniger darum gestritten, was notwendig sei, als was Wahrheit sei. Man sagt, die Schrift gebe die Regel ab. Aber dann werden die Aussprüche der Schrift verschieden erklärt. Ich neige deshalb zu der Meinung hin, wenn auch bisher mit etwas Ungewißheit, es wäre besser, über Glauben und gute Werke zu denken, was man in der katholischen Kirche denkt. Denn ich glaube, daß darin enthalten ist, was zum Heile notwendig ist, und daß man übrigens das erklärt, was auf Grund der Autorität der Konzilien oder der Uebereinstimmung der Alten angenommen worden ist, in der Weise, in der jene es erklärt haben, die am besten (commodissime) gesprochen haben. In jeder Sache wird es leicht sein, solche zu finden.“ [2])

---

[1]) Ep. 444, p. 155. — [2]) Ep. 678, p. 960.

Der Brief liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur Beleuchtung zweier Dinge: Der Fortschritt in den katholisierenden Gedanken Grotius' und eine gewisse liebenswürdige Naivität. Ist es leicht, die tüchtigsten Ausleger zu finden? Ja, wenn es so wäre! Aber bekanntlich besteht unter den sehr verschieden denkenden Individuen eine sehr ausgeprägte Neigung, jenen Ausleger für den besten anzusehen, dessen Meinungen am meisten mit den eigenen übereinstimmen. Es wird gar nicht so leicht, die Tüchtigsten herauszufinden, wenn keine Autorität angegeben wird, die das Recht hat, sie zu bezeichnen. Und dann dieser Vorschlag an die streitenden Parteien, „über Glauben und gute Werke zu denken, was man in der katholischen Kirche denkt"! Das heißt ja: Man muß darüber einig sein, worüber der Streit in der ganzen kirchlichen Kontroverse am heißesten war!

Aus einem Brief an Baron Oxenstjerna sei angeführt: „Selbst wenn die religiösen Spaltungen keinen Anlaß zu grausamen Kriegen gegeben hätten, so meine ich, es wäre Pflicht eines jeden Christen, die Einheit wiederherzustellen, da wir, wie der Heidenapostel lehrt, Glieder an ein und demselben Leibe sein sollen. Jene, welche dieses gewünscht haben, haben selbst gesagt, sie zweifelten, ob man ein so großes Gut erhoffen könnte. Ich weiß wohl, je mehr die Schismen sich ausdehnen, und je länger sie gedauert haben, desto schwieriger wird es sein, sie zu heilen, da es so viele gibt, die sich damit befassen, Oel ins Feuer zu gießen. Aber es gibt doch Beispiele, daß alte Uebel in der Kirche geheilt worden sind. . . . Ich glaube, das Augsburger Bekenntnis und die Dogmen des Tridentiner Konzils scheinen nur verschieden wegen zweideutiger Ausdrücke, welche einige so, andere anders verstehen. Aber sie lassen sich von verständigen und friedliebenden Männern in einer Weise entwickeln, daß nur noch ein Unterschied bleibt in den Fragen, die den Verhandlungen der Gelehrten überlassen werden können, ohne dem Frieden zu schaden. Die Beispiele der Maroniten und Griechen zeigen, daß jene, welche unter beiden Gestalten kommunizieren und eine andere Liturgie als die römische Kirche brauchen, vorausgesetzt, daß sie katholisch aufgefaßt werden kann, selbst wenn sie in der Muttersprache gehalten wird, zur Kommunion von dem apostolischen Stuhle zugelassen werden können, wie auch die anderen Kirchengemeinschaften, deren Priester ihre Frauen behalten. . . . Es ist sehr schwer, den Primat des römischen Bischofs nützlich zu machen, oder wenigstens zu verhindern, daß er schädlich sei.[1]) Indessen . . . darf man nicht die Hoffnung aufgeben,

---

[1]) Grotius scheint sagen zu wollen: in einer Gemeinschaft, die einmal von der Mutterkirche abgefallen ist.

einen Ausweg zu finden, um die Autorität der Könige, ihre Rechte in Bezug auf Bischofswahl, Primat, die Vorrechte der Erzbischöfe und Bischöfe in Uebereinstimmung mit den Canones und der alten Kirchendisziplin zu sichern. . . . Könige mit römischem Bekenntnisse und solche, die den Protestanten nicht übelgesinnt sind, könnten die Sache in Rom auf eine Weise vorbereiten, die einen guten Ausfall erwarten ließe. Ich räume ein, daß alles dieses nicht ohne Schwierigkeiten ist. Aber es gibt keine große, nützliche und ehrenvolle Sache, die ohne solche ist. Uebrigens darf man bei der Arbeit auf eine so heilsame Sache auf Gottes Hülfe vertrauen." [1])

Besonders viel verspricht sich Grotius von der Friedensarbeit, wenn man den Verhandlungen die von ihm so hoch gepriesene Augsburger Konfession zugrunde legt. Er will jedenfalls alles, was in seiner Macht steht, tun, „um die Katholiken zu der Einsicht zu bringen, daß jene, welche diesem Bekenntnisse huldigen, nicht so weit von ihnen weg sind, daß sie ja mit ihnen in einem Leibe vereint sind". [2]) Von diesem Bekenntnisse heißt es, daß es, richtig erklärt, „kaum etwas enthält, was sich nicht mit den Dogmen vereinigen ließe, die bei den Katholiken auf die Autorität des Altertums und der Synoden hin angenommen sind". [3]) Bleibt so das eine oder andere zurück, „worüber der eine diese, der andere jene Meinung haben kann," so braucht das den Frieden nicht zu stören. [4]) Denn die Frömmigkeit besteht nicht darin, und die Einheit der Kirche beruht nicht darauf, daß volle Uebereinstimmung sei in allen Lehren, allen Kirchengebräuchen und jeder Leitung, wenn auch innerhalb dieses etwas (was?) ist, das immer und von allen beobachtet werden muß, wenn die Einheit bewahrt werden soll. [5])

Diese Gedanken sind nicht neu oder eigentümlich für Grotius. Sie lagen in der unionistischen Luft jener Zeit, in der Grotius lebte. Immer und immer wieder haben wir die Unionisten der Zeit beschäftigt gefunden, um den Umfang dieses „etwas", worüber Einigkeit in der Kirche sein müsse, zu finden und zu bestimmen. Eine gemeinsame Norm hat man bald im apostolischen Glaubensbekenntnis, bald in diesem und den beiden anderen altkirchlichen gemeinsamen Symbolen (dem nicäischen und dem athanasianischen), bald zugleich in der Ueberlieferung der ersten Jahrhunderte gesucht, so z. B. Calixt in der Tradition der fünf ersten Jahrhunderte. Grotius hat sich auf seinem unionistischen Standpunkte an jene Symbole und überhaupt an die Tradition der

---

[1]) Ep. 1706, p. 736. — [2]) Opp. theol. III., 745 b. — [3]) Ibid. 740 b; cfr. 685 b.
[4]) Ibid. 745 b. — [5]) Ibid. 752 a; 753 b.

ersten drei Jahrhunderte halten wollen. „In dieser Sache sowohl wie in anderen bin ich zufrieden mit dem Glauben der ersten drei Jahrhunderte.“ [1]) Es dürfte an sich selbst klar sein, daß man hier willkürlich bestimmt, wenn man eines festen Kirchenprinzips als Ausgangspunkt für jede Bezeichnung von Regel und Norm für Lehre und Leben der Kirche entbehrt.

Zur selben Zeit, wo Grotius von ganzem Herzen seinen Unionsgedanken liebte und für ihn arbeitete, finden wir doch, daß er im einzelnen schwankend und unklar war in bezug auf Lehrunterschiede zwischen den Parteien, die geeint werden sollten. So in der Lehre vom Episkopat, von der Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche, von der heiligen Eucharistie.

Den Episkopat sieht er allerdings als eine praktische Notwendigkeit für die Einheit der Kirche an und er sieht ihn anerkannt durch die Uebereinstimmung aller christlichen Jahrhunderte. Aber die theoretische Frage über dessen „göttliches Recht“ (jus divinum) scheint er am liebsten als praktisch unnotwendig fernhalten zu wollen. [2]) Er bezeichnet bis auf weiteres den Episkopat gemäß dessen Ursprung als apostolisch und erst später als göttlich, d. h. als eine ausdrückliche Einrichtung Jesu Christi. [3])

Ueber den Papst schreibt er in einem Briefe, wahrscheinlich von 1642: „Die römischen Bischöfe können im Irrtume sein (errare). Sie können aber nicht lange in demselben verbleiben, wenn sie mit der allgemeinen Kirche verbunden sind.“ [4]) Wie man sieht, ein sehr unbestimmter Ausspruch, besonders weil er nicht unterscheidet zwischen der Stellung des Papstes als doctor universalis und doctor privatus. Er scheint doch allenfalls einen Glauben an die Unfehlbarkeit der „allgemeinen Kirche“ vorauszusetzen.

Auch inbezug auf die Lehre von der Transsubstantiation zeigt sich einige Unbestimmtheit bei Grotius. Wohl meint er, der Ausdruck des Tridentinums über diese Sache könne in befriedigender Weise erklärt werden. Aber anderseits will er auch nicht die Meinung jener verdammt wissen, die sich darauf beschränken, mit dem hl. Augustinus das Sakrament als ein „sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade“ zu bezeichnen.

Als Unionsvorbild hat Grotius das Beispiel der unierten Griechen und Maroniten vorgeschwebt.

Er konferierte über seine Unionsideen mit Pater Petavius, mit Kardinal Richelieu, [5]) der ihn von vornherein (1641) aufgemuntert zu haben scheint, [6]) und mit anderen.

---

[1]) Ibid. 666 a. — [2]) Ep. 534, p. 914. — [3]) Via ad pacem, Art. XIV.

[4]) Ep. 613, p. 940. — [5]) Ep. 530, p. 911. — [6]) Ep. 491, p. 895; 1478, p. 668; 530, p. 911.

Konnte Grotius von der königlichen Macht Hülfe für seine Ideen erwarten? In einem Brief erzählt er, was er „von großen Männern“ gehört hat, nämlich daß König Heinrich IV. (der mittlerweile gestorben war) sich für die Unionssache interessiert und „beabsichtigt habe, Bischöfe aus seinem Reiche nach England zu schicken, um sich mit den Bischöfen des Landes über die Sache zu besprechen; daß aber dieser Plan weggefallen sei durch den Tod des Königs“. Das Widmungsschreiben, welches seinem Buche „über Krieg und Frieden“ (1625) vorausgeht, enthält einen Vorschlag an Ludwig XIII., sich an die Spitze einer internationalen kirchlichen Friedensarbeit zu stellen.

Ueber die Möglichkeit der Union schreibt er 1639 an seinen Bruder, „er zweifle weniger als je daran“. „Gelingt es uns nicht, so ist es unsere Pflicht, Bäume zu pflanzen, die vielleicht in späteren Jahrhunderten Früchte tragen werden.“[1]) Er sieht Schwierigkeiten und schwebt manchmal zwischen Furcht und Hoffnung.[2])

Die Mittlerstellung brachte ihm große Unannehmlichkeiten. Wegen seiner Sympathien für Rom wurde er von früheren Freunden, Bewunderern und Glaubensgenossen als ein Apostat, ja als ein Verräter betrachtet. Am 23. Februar 1641 schreibt er: „Jene, die dasselbe Ziel wie ich hatten, sind gewöhnlich von zwei Seiten mißhandelt worden. Es geht ihnen wie Leuten, welche Streitende trennen wollen.“[3]) Der gelehrte Saumaise (Salmasius) war sein Freund und Bewunderer gewesen. Er wurde sein bitterer Feind, je mehr Grotius sich Rom näherte.[4]) Mit Sarrau (Sarravius) ging es ungefähr ebenso. „Mit Entsetzen“ sah er Grotius sich „Tag für Tag“ Rom nähern. Wäre er nicht Papist, so „wollte er doch auch nicht mit irgendwelchen Protestanten in eine Klasse getan werden“ (1641).[5])

Es ist die uralte Geschichte, und man muß sich insofern nicht darüber wundern. Es gibt drei Arten von Menschen, die immer mehr als andere der Verkennung der Welt ausgesetzt gewesen sind. Jene, welche die Streitenden trennen wollen (von denen schon Thucydides zu berichten weiß, daß sie „Schläge von beiden Seiten bekommen“, vergleiche Melanchthon); jene, welche ihrer Zeit etwas voraus, und jene, welche ihr etwas nach sind. Aber es ist auch gar nicht zu verwundern, daß Grotius mit Bitterkeit empfand, wie er allmählich freundlos und einsam wurde, und daß er teilweise selbst bitter wurde bei all dieser Verkennung seiner edlen Absichten.

---

[1]) Ep. 474, p. 889. — [2]) Ep. 1706, p. 736. — [3]) Ep. 1478, p. 668.
[4]) Ep. 525, p. 9080a. — [5]) Cfr. Ep. 111, p. 110.

Aber wie ging es denn bei allem diesem mit seinem Glauben an die Möglichkeit der Union? Es ist nicht so ganz leicht, es zu sagen. Er hat sich konsequent geweigert, seine Ideen als einen schönen Traum, seine Pläne als eine schöne Illusion, seine Hoffnung als eine große Chimäre anzusehen. Und doch — konnte er wohl auf die Dauer sich selbst verhehlen, daß er vor einer Unmöglichkeit stand?

Die Union, die Grotius sich dachte, die Union des ganzen, gesammelten Protestantismus mit Rom, ähnlich wie die Union der griechisch-orientalischen Kirche mit der lateinischen, war dadurch bedingt, daß die protestantischen Gemeinschaften einig wurden über einen gemeinsamen modus vivendi im Verhältnisse zur katholischen Kirche. War es denkbar, daß sie darüber einig werden konnten? Nein, antwortete er selbst, keine Einigkeit in einem einzigen Punkte, sondern stets fortgesetzte Uneinigkeit und Trennung in Uebereinstimmung mit dem angenommenen Prinzip von der unbegrenzt „freien Forschung" — das ist die angeborene Tendenz jedes Protestantismus. Er preist die katholische Kirche, weil sie in ihrer Mitte Diskussion ertragen kann ohne Sprengung, „ohne daß man deswegen die Gemeinschaft abbricht, sondern in demselben Leibe verbleibt". „Dasselbe zu tun, wenn man unter sich uneinig ist — das vermögen die Protestanten nicht, so sehr sie auch von brüderlicher Liebe sprechen."[1]) Später, gegen Ende seines Lebens (1645), heißt es, daß Grotius wohl einmal „glaubte, man könnte mit der Vereinigung der Protestanten unter sich beginnen, aber dann einsah, daß dieses gar nicht geschehen konnte". „Keine gemeinsame kirchliche Leitung vereint sie; außerdem sind die Gemüter fast aller Calvinisten vollständig fremd für alles, was Frieden heißt."[2])

Ja, er war selbst in der Lage, daß er sich nicht mit gewissen Hauptlehren, sowohl calvinischen als lutherischen Ursprunges versöhnen konnte, Lehren, die ihm ein Greuel waren, und worin weder er selbst noch Rom je nachgeben konnte oder wollte. Solche Hauptpunkte waren z. B. die Lehre Calvins von der Gnadenwahl, und die Lehre Luthers von der Rechtfertigung. Die Lehre Calvins bezeichnet er überhaupt als „schädlich" (dogmata noxia) und besonders rief die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl seine tiefe Entrüstung hervor.[3]) Und gegen die Lehre Luthers von der Rechtfertigung polemisiert er in einem fort, wie wir sehen werden. Wir können seinen Unwillen verstehen, wenn er Luthers schreckliche Worte „Sündige tapfer!" (pecca fortiter) als „echte Frucht" (genuini fructus) der lutherischen Imputationslehre betrachtet.[4]) Grotius und viele mit ihm sind jetzt im reinen, daß die

[1]) Opp. theol. III. 642a. — [2]) Ibid. 744b. — [3]) Ibid. 682b; 684b.
[4]) Ibid. 734b; 735a.

Protestanten sich nicht untereinander einigen können, ohne sich „gleichzeitig mit denen zu vereinen, die in Verbindung mit dem römischen Stuhle stehen, ohne den keine gemeinsame Leitung in der Kirche zu hoffen ist".[1])

Aber so lange der Protestantismus sich selbst als solchen in einem Punkte, der endgültig, dogmatisch von der Kirche entschieden ist, aufrecht erhalten will, war, ist und bleibt eine Union eine Unmöglichkeit. Es gibt keinen anderen Weg zur Einheit als den, daß man seinen Irrtümern entsagt, nachdem man zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen ist. Die Kirche kann keine Gemeinschaft anerkennen, deren Lehre sie in ihrem Bekenntnisse verurteilt.

Hat Grotius das nicht eingesehen? Er hat in hohem Grade die Kunst der wohlwollenden Auslegung (interpretatio benevolentiae) benutzt, um diese Hindernisse wegzuräumen. Aber mit den erwähnten Beispielen vor Augen scheint er zugleich haben fühlen müssen: „Semper aliquid haeret" — es bleibt doch immer etwas zurück, etwas, das hinreichend ist, um eine Union auf teilweise protestantischer Grundlage unmöglich zu machen. Die Kirche duldet nun einmal keinen Protest gegen ihre Dogmen.

3. Katholische Gedanken.

Der anonyme Verfasser von „Grotius Papista"[2]) meinte Grotius kaum mehr schaden zu können, als durch die Anklage, er sei Papist. Der gleichfalls anonyme Verfasser der „Vindiciae Grotianae" meinte, er könnte seinem Andenken kaum einen größeren Dienst erweisen, als indem er ihn von dem Verdachte des „Verbrechens des Papismus" reinigte. Sie haben sich beide im Standpunkte Grotius' geirrt. Wir haben gesehen, daß er kein Katholik war. Aber wir werden auch sehen, daß seine Gedanken allmählich überwiegend katholisch wurden. Nicht zum Protestantismus, auch nicht zu irgend einer Union, sondern zum Katholizismus führten die Hauptnerven seines Gedankenlebens hin. Katholisches Christentum und Kirche war dessen wirkliche Konsequenz.

Aber insofern wir an diese Bezeichnungen die Vorstellung von Stadien in Grotius' Gedankenleben knüpfen, müssen wir wieder daran erinnern, daß diese Stadien keineswegs scharf von einander abgegrenzt sind. Vieles läuft parallel, was wir uns zunächst auf verschiedene Zeitabschnitte verteilt denken müßten.

---

[1]) Ibid. 744b. — [2]) Ep. 615, p. 944.

Schon sehr früh finden wir katholische Sympathien bei ihm: Respekt für die alten Konzilien, für die Disziplin der ersten Kirche, für die Autorität der Väter usw.[1])

Da er kein dogmatisches System hinterlassen hat, so folgen wir natürlich der Ordnung des Stoffes, die er selbst in mehreren seiner größeren Werke benutzt hat, die Ordnung nach den verschiedenen Artikeln der Augsburgschen Konfession. In einzelnen Punkten müssen wir allerdings von dieser Regel abweichen, wenn die einzelnen Gedanken so stark verwandt sind, daß sie nicht ohne Schaden für die Darstellung getrennt werden können.

Wenn wir diesen Abschnitt als katholische Gedanken bezeichnet haben, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie immer so korrekt katholisch sind, wie ein katholischer Theolog sie ausgedrückt hätte. Dagegen hat die Darstellung das besondere Interesse, welches sich an die Arbeit eines Mannes knüpft, der in der schwierigen Stellung als advocatus Romae innerhalb einer protestantischen Gemeinschaft steht. Er weiß, daß er auf allen Seiten von scharf beobachtenden Gegnern umgeben ist. Er muß unabläßig bereit sein, diesen als der Apologet seiner Gedanken entgegenzutreten. Dieses gibt manchmal seiner Beweisführung eine Kraft und eine Wärme, welche das Lesen dieser Schriften zu mehr als einem Studium macht.

1. Die Erbsünde.

Die Augustana bekennt, daß alle auf natürliche Weise Geborene „mit Sünde geboren werden, d. h. ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen auf Gott und mit böser Begierde, sowie daß diese Krankheit oder dieses geistliche Gebrechen wirklich Sünde ist, die verdammt".

Es war von dem starken Gerechtigkeitsgefühle Grotius' zu erwarten, daß er diesen Artikel nicht ohne Bemerkung annehmen konnte. Zuerst bemerkt er im allgemeinen, daß er „mit den Alten einig ist, deren Meinung das Tridentiner Konzil gut entwickelt hat".[2]) Er bekennt sich also zur kirchlichen Lehre von der angeborenen und nach der Taufe zurückbleibenden Begierde, daß sie „dem nicht schaden kann, der nicht einwilligt", und daß sie vom Apostel „nicht deshalb Sünde genannt wird, weil sie bei dem Getauften wirklich und wesentlich Sünde sei, sondern weil sie von der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht".

In Uebereinstimmung hiermit unterscheidet Grotius zwischen der potentiellen Erbsünde und der aktuellen persönlichen Sünde, welche auf

[1]) Ep. 28, p 9; 77, p. 34; 61, p. 20 u. a. — [2]) Opp. theol. III 640 a. Cfr. Conc. Trid. Sess. V.

persönlicher Selbstbestimmung beruht.[1]) Er sei weder Pelagianer, noch Socinianer, sagt er, aber er findet etwas Berechtigtes im Widerstande der Pelagianer und der Socinianer gegen die Uebertreibung des Begriffes der Erbsünde.[2])

2. Die Rechtfertigung.

Ueber diesen großen Hauptstreitpunkt, „der die ganze christliche Welt erschüttert hat," hatte Grotius kaum weniger Klarheit als sein großer Nachfolger Leibniz. Wie viel Streit und Zwist, wie viele herrliche Kräfte, die besser hätten gebraucht werden können, ja, wie viel Blut wäre nicht gespart worden, wenn die Menschen in diesem Lichte gewandert wären! Man hätte dann die Wahrheit seiner Worte erlebt, daß es „leicht sei, über diese Sache sich zu einigen",[3]) „wenn man nur scholastische Torheiten und den Geist des Unfriedens fernhalte".[4]) Versteht man den Kern der Sache, „so beschränkt sich das übrige, worum gestritten wird, auf scholastische und metaphysische Fragen".[5])

Grotius hat nicht weniger klar als nach ihm Leibniz eingesehen, daß der ganze konfessionelle Streit in diesem Hauptpunkte sich bei näherer, unbefangener Betrachtung in einen Streit um Worte, eine „Logomachie" auflöst.[6]) Luther stritt allerdings um Realitäten, da er den ganzen früheren Gedanken der Kirche von einer wirklichen und wesentlichen Gerechtigkeit eines Christenlebens umstoßen wollte. Deshalb haben wir gesehen, daß Grotius sich mit Grauen von der Lehre Luthers abwandte, die er als unmoralisch ansah. Mit dem Melanchthonschen Bekenntnisse dagegen glaubt er zurechtzukommen, auch gegenüber dem Tridentinum,[7]) zu dessen Lehre von der Rechtfertigung er sich voll und ganz bekennt. Er findet sie hier „vortrefflich entwickelt" in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre der ganzen Vorzeit.[8])

In der heiligen Schrift, sagt Grotius, wird das Wort rechtfertigen sowohl im Sinne von gerecht erklären oder als gerecht behandeln als auch im Sinne von gerecht machen (justum facere) gebraucht. Das erste ist Sündenvergebung, das andere Heiligmachung.[9]) Sollen wir schriftmäßig und vollständig von der Rechtfertigung sprechen, so müssen wir gleichwie das Tridentinum beide Momente mit in die Definition derselben nehmen und sagen, daß sie sowohl in der Sündenvergebung als in der Heiligmachung besteht. Und man fechtet in der Luft oder streitet um Worte, wenn man darüber streitet, ob es entweder das eine oder das andere sei.

---

[1]) Ibid. 666 a. — [2]) Ibid. 640 a. — [3]) Ibid. 688 b. — [4]) Ibid. 657 a.
[5]) Ibid. 640 b. — [6]) Ibid. 615 b. — [7]) Sess. VI. — [8]) Opp. theol. III 688 b.
[9]) Ibid. 615 b. f; 640 b. f.

Sehen wir einerseits von dem aus, was Grotius nicht leugnet, nämlich daß die Protestanten die Heiligmachung als Glied in unserer subjektiven Erlösung behaupten wollen; anderseits, was er so kräftig als seinen Gedanken darstellt, nämlich daß Sündenvergebung und Heiligmachung durchaus nicht getrennt werden können, so verstehen wir, wie der Streit um den Begriff der Rechtfertigung sich für ihn in einen Streit um Worte auflöst. Man streitet nur darüber, inwiefern ein Moment, das alle an und für sich behaupten wollen, nämlich die Heiligmachung, als Moment innerhalb des Ausdruckes Rechtfertigung mitgerechnet werden soll. Ueber die Realität ist man einig. Wegen des Ausdruckes wird Himmel und Erde in Bewegung gesetzt.

In der bloßen Anrechnung der Gerechtigkeit Christi kann unsere Rechtfertigung unmöglich bestehen, wenn sie die Heiligmachung einschließt. Die vulgäre Vorstellung von einer solchen Imputation, welche bis aufs äußerste von Luther hervorgehoben wird, bezeichnet Grotius als reine Einbildung, die ebenso verderblich als unschriftmäßig ist.

Grotius betrachtet es als eine gotteslästerliche Rede, wenn von Gott gesagt wird, er rechne dem Menschen die Gerechtigkeit Christi an in dem Sinne, daß er den ganz Ungerechten für gerecht erkläre. Damit Gott dieses erklären könne, muß etwas in und mit dem Sünder vorgegangen sein, wodurch er nicht länger ganz ungerecht ist. Christi Gerechtigkeit muß nicht nur äußerlich angerechnet, sondern innerlich angeeignet werden. Sonst kann man nicht sagen, Gott erkläre ihn für gerecht, ohne Gott eine Ungerechtigkeit zuzuschreiben.[1]) „Von einer Gerechtigkeit Christi, die uns angerechnet wird, als hätten wir sie selbst ganz geleistet, findet sich kein Wort in den heiligen Schriften."[2]) Und die Lehre, die sich unter diesem Namen versteckt, ist ebenso lieb fürs Fleisch wie schädlich für den Geist. Denn wenn die ganze und volle Gerechtigkeit Christi uns so angerechnet wird, als hätten wir sie selbst geleistet, so haben wir darin genug, um das ewige Leben zu gewinnen. Ob wir ein frommes Leben führen oder nicht, das tut nichts zur Sache. Das eine verschafft uns nichts, das andere nimmt uns nichts. Weshalb hat man Gefallen daran? „Natürlich weil nichts lieber ist, als zu hören, daß sie nur durch fremde Hülfe und ohne Anstrengung ihrerseits die ewige Freude erlangen" usw. Kurz: Diese unglückselige Lehre von der Seligkeit allein durch fremde Gerechtigkeit „hat das Volk und dessen Führer mit Kälte umgeben".[3])

„Daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, ist sicher."[4]) Grotius meint, daß darüber Einigkeit herrscht.

---

[1]) Ibid. 640b. — [2]) Ibid. 656b. — [3]) Ibid. 701a. — [4]) Ibid. 640b.

Ob er wohl aber auch meint, es herrsche Einigkeit darüber, welcher der wahre, richtige, rechtfertigende Glaube sei? Mit Luther würde er sich wohl kaum einigen. Er führt Luthers Worte an:[1]) „Sündige tapfer; glaube nur um so tapferer, dann werden hundert Morde und tausend Ehebrüche dir nicht schaden.“[2]) Aber er führt sie nicht an wie jene Bewunderer Luthers, welche in solchen Worten den Ausdruck für das, was sie „heroischen Glauben“ nennen, gefunden haben! Einen solchen Glauben als Grundlage unserer christlichen Hoffnung weist er ab. Grotius beschreibt die Buße eines solchen Gläubigen auf dem Todesbette, nachdem er „gelebt hat, wie es ihm gefiel“. Er sagt zum Priester: „Ich wollte es nicht getan haben; ich glaube, daß die Gerechtigkeit Christi mir angerechnet wird und daß dieses wahr ist, weil ich es glaube. Mit dieser Wegzehr fliege ich gleich in den Himmel. Daran zu zweifeln ist stygischer Unglaube.“[3])

Dieses „stygischen Unglaubens“ macht Grotius sich Luther gegenüber schuldig, mit dem er sich überhaupt über den rechtfertigenden Glauben nicht einigen kann, weil Luther den Begriff des „lebenden Glaubens“ als des einzig rechtfertigenden verwirft.[4])

Den „toten“ Glauben sieht Grotius ebenso wenig wie der Apostel Jakobus für rechtfertigend an. „Es kommt nicht darauf an, wie du lebst. Ohne Bedingung hat Christus für die Strafe genuggetan, deren sie selbst schuldig sind; ohne Bedingung hat er ihnen die ewige Herrlichkeit verdient.“ Dieses ist der tote Glaube. Aber so etwas „glauben die Katholiken, Gott sei Dank, nicht“. Gewiß gibt es Katholiken, die so leben, als glaubten sie es. Aber, fügt Grotius hinzu, wenn es sowohl Protestanten als Katholiken gibt, die nach einem solchen Glauben leben, so ist der Unterschied der, daß jene übereinstimmend mit ihren Prinzipien, diese dagegen im Streit mit ihren Prinzipien leben.[5]) Der lebendige Glaube aber kann nicht ohne „Liebe zu Gott und dem Nächsten sein“.[6]) Kann er dies nicht, so kann er auch die guten Werke der Liebe nicht entbehren. Dieser Glaube ist ja, wie wir gesehen haben, keineswegs der Glaube „an die bloße Nachlassung der Sünden, sondern er enthält etwas mehr“. Er enthält, wie wir gesehen haben, schon in sich selbst eine „Reinigung“, die nicht mechanisch unter bloßer Passivität von seiten des Menschen geschehen kann. „Menschliche Handlung“ gehört auch dazu.[7])

---

[1]) Ibid. 675a. — [2]) De Wette, Luthers Briefe, Berlin 1826. II. 37.

[3]) Opp. theol. III 676a.

[4]) De Wette, l. c. V. 353, vgl. Luther zum Galaterbriefe 2. 20: Die Lehre von fides formata oder dem lebenden Glauben ist „lauter Teufelerfindung“. — [5]) Opp. theol. III 691a. — [6]) Opp. theol. III 628 b, cfr. 649 a; 657a. — [7]) Ibid. 688b.

Mit Luther konnte Grotius über die Rechtfertigung nicht zurecht kommen. Um so besser aber glaubt er mit Melanchthon, der Augsburger Konfession und dem reaktionären Protestantismus des 17. Jahrhunderts zurechtkommen zu können.[1]) Aber zugleich mit der katholischen Kirche. Es ist ja klar, daß er den von Luther verworfenen Unterschied zwischen dem lebendigen Glauben, dem durch die Liebe und ihre Werke geformten und wirksamen Glauben, und dem toten Glauben, den man sich vor aller Liebe und jedem Werke der Liebe denken soll, wieder aufgenommen hat. Der eine ist rechtfertigend, der andere nicht. Hiermit haben Grotius und alle seine Gesinnungsgenossen Luther verlassen und stehen auf katholischem Boden. Hat er erst erkannt, daß der Ausdruck Rechtfertigung mit Recht nur von einem Akt gebraucht werden kann, der nicht bloß Sündenvergebung, sondern auch Heiligung umfaßt, und daß die Heiligung unmöglich ist ohne heilige Handlung von seiten der Menschen, dann muß man nicht nur mit Recht sagen können, der Glaube rechtfertigt, sondern auch — mit dem Apostel Jakobus — die Werke rechtfertigen.[2]) Mit anderen Worten: Hier ist eine Hauptbrücke angedeutet, die von Wittenberg nach Rom führt.

„In dieser Kontroverse über die Rechtfertigung triumphieren viele, als hätten sie vom Himmel herab uns ein Licht gebracht, das in den meisten Jahrhunderten unbekannt gewesen war.“[3]) Ein übel angebrachter Triumph. Die Kirche hat ihr Licht in allen Jahrhunderten besessen. Die Reformation hat Täuschung in dieser Hauptfrage, wie in so vielen anderen gebracht. In einem Brief vom 28. Mai 1638 schreibt Grotius: „Fromme und gelehrte Männer, die für die Sache des Protestantismus sehr viel getan und gelitten haben, erkennen offenbar, daß sie sich in der Beurteilung der wichtigsten Kontroversfragen geirrt haben.“[4]) Und in einem Briefe vom 16. Okt. 1642 schreibt er: „Je mehr ich die heiligen Schriften lese, desto mehr sehe ich, daß sie nach ihrer rechten Meinung mit der Tradition übereinstimmen, besonders betreffs der Frage von der Rechtfertigung, worin die Protestanten ohne Grund triumphieren.“[5])

3. Verdienste.

Auch in der Lehre von den Verdiensten oder verdienstlichen Handlungen erklärt sich Grotius einig mit dem Tridentinum.[6]) Aber er glaubt sich auch in Uebereinstimmung mit Melanchthon und allen gemäßigten Protestanten.

---

[1]) Vgl. z. B. ibid. 617 a. — [2]) Ibid. 617 a 691 a. — [3]) Opp. theol. III, 656 b. [4]) Ep. 699, p. 434. — [5]) Ep. 622, p. 943. — [6]) Opp. theol. III, 641 a.

Was ist Verdienst? Darunter wird nichts anderes verstanden, als „der Lohn, welchen die heilige Schrift allen guten Werken verspricht". Selbst „das ewige Leben" wird als ein solcher „Lohn" verheißen.[1]) Alle pelagianisierenden Vorstellungen sollen dabei ausgeschlossen sein. Denn wir können nicht die erste Gnade verdienen, welche die Grundbedingung für alle Fähigkeit zu verdienen ist, weshalb schon diese Erkenntnis gegen jeden Pelagianismus garantiert. Wir können nicht die Verzeihung der Sünden oder das, was die Protestanten Rechtfertigung nennen, verdienen und überhaupt nichts ohne den Beistand der Gnade. Ueber die Verdienste haben jene, „welche innerhalb dieser Grenzen stehen, keinen Streit mit den Katholiken".[2])

Grotius billigt die Lehre des Tridentinums, daß die Werke, „welche vor der Bekehrung geschehen, nur in uneigentlichem Sinne Verdienste sind".[3]) Hierdurch hat er wenigstens angedeutet, daß er die theologische Unterscheidung zwischen eigentlichem und uneigentlichem Verdienste billigt. Er war ein zu gesund und gerecht denkender Mensch, um zu glauben, Gott schere alles rein Menschliche über einen Kamm. So gern er auch des Friedens halber sich in seinen Ausdrücken nach dem gangbaren protestantischen Sprachgebrauch richten mochte, so konnte er doch den protestantischen Satz nicht unterschreiben, daß der natürliche Mensch in allen seinen Handlungen nur sündigen könne, geschweige denn daß er mit Luther vom ganzen Menschenleben, sowohl dem der Natur als der Gnade, jedes Verdienst, ja alles an sich Gute, als menschliche Leistung betrachtet, ausschließen konnte.[4])

4. „Aus getanem Werke" (ex opere operato).

Der Hauptgedanke in der Lehre vom opus operatum ist nach Grotius dieser: Wohl ist die Wirkung der Sakramente von einer subjektiven Disposition bedingt. Aber die Wirkungskraft selbst liegt doch nicht darin, sondern in ihnen selbst als göttlichen Handlungen. „Dieses wird ausgedrückt durch ex opere operato."[5]) Wenn dieses „richtig erklärt wird," nämlich einerseits, daß die Wirkungskraft in diesen göttlichen Handlungen selbst liegt, und anderseits, daß die erlösende Wirkung von einer subjektiven Disposition bedingt ist, dann gibt es „keinen Streit über alles dieses".[6]) Es ist überhaupt eine Verläumdung, wenn man sagt, „die Katholiken leugnen, daß zum heil-

[1]) Ibid. 641a, 616a. — [2]) Ibid. 692a. — [3]) Ibid. 641a.

[4]) Luthers Werke. Erlangen. B. 20, 153; 159; 198 f.; 51, 436; 37, 434; 24, 138; Cfr. Opp. lat. Jenae Tom. II, 325b; 406b; 407 f.

[5]) Opp. theol. III, 617a. — [6]) Ibid. 621b.

samen Gebrauch der Sakramente bei den Erwachsenen Glaube und Liebe zu Gott notwendig sei".[1])

5. Die Kirche.

Die Augsburger Konfession definiert die Kirche als die „Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium auf die rechte Weise verkündigt und die heiligen Sakramente richtig verwaltet werden". (Art. VII.)

Ueber diese Definition bemerkt Grotius, daß sie richtig, aber unvollständig sei. Es ist nie in der Kirche geleugnet worden, daß sie die Versammlung der Heiligen sei. Auch nicht, daß sie an der rechtmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel erkennbar sei. Aber es ist nicht genug, das zu sagen. Grotius schreibt: „Richtig hat die Augsburgsche Konfession gesagt, daß die Kirche von ketzerischen Versammlungen dadurch zu unterscheiden sei, daß sie die richtige und heilsame Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente habe. Aber nicht weniger richtig hat Cassander die Einheit als Kennzeichen der Kirche zum Unterschiede von den Schismatikern hinzugefügt." Aber diese Einheit kann nicht verwirklicht werden „ohne daß das Volk seinen Vorgesetzten gehorcht". Die Kirche ist nämlich ein Leib mit seinen Gliedern. Sollen diese in der Einheit des Organismus zusammengehalten werden, dann ist eine Hierarchie notwendig, was Grotius näher entwickelt. Zu den Kennzeichen der Kirche muß also hinzugefügt werden, daß sie eine von Christus gestiftete Hierarchie hat.[2]) Also nicht, daß die Augustana mit ihrer Definition etwas Unrichtiges von der Kirche sagt, sondern daß ihre Definition an einem wesentlichen Mangel leidet, haben Cassander und nach ihm Grotius sagen wollen.

Dit Notwendigkeit genannten Zusatzes fällt sofort auf, wenn wir fragen: Wo ist die Kirche? Die sichtbare, unzweifelhaft erkennbare Kirche, so daß sie mit Sicherheit erkannt und gefunden werden kann von denen, die sie suchen? Wo ist die von Christus gestiftete Heilsanstalt; die der Herr „die Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen werden kann," nennen konnte? (Matth. 5, 14.) Der sichtbare Mittelpunkt, um den alle sich in Einheit sammeln können (Joh. 17)?

Wo ist also die Kirche? Die Augustana hat keine brauchbare Antwort auf diese sehr wichtige Frage. Die einzige Antwort, welche man folgern kann, ist diese: Die Kirche ist da, wo die

---

[1]) Ibidem. — [2]) Ibid. 617 b.

rechte Verwaltung der „Gnadenmittel“ ist. Aber das ist keine brauchbare Antwort. Hier gilt es nämlich, die Kirche von der ganzen Menge von Gemeinschaften zu unterscheiden, deren jede behauptet, daß nur sie die rechte Verwaltung habe, ohne daß eine Autorität da ist, um zu entscheiden, welche von den vielen widerstreitenden Lehren und Sakramentverwaltungen die „richtige“ sei.

Ganz anders steht die Sache, wenn man auf eine von Christus selbst eingesetzte sichtbare Vertretung für seine Kirche — die Hierarchie — hinweisen kann. Hier ist kein Irrtum möglich. Ohne dies wäre die Kirche verborgen, unsichtbar und am Ende für die Suchenden nicht zu finden, wenn überhaupt von einer Kirche die Rede sein könnte ohne Hierarchie. Aber durch diese Hierarchie wird sie, wie Christus sagt, sichtbar wie die Stadt auf dem Berge. Wo die von Christus gestiftete Hierarchie ist, da ist die rechte Verwaltung der Gnadenmittel, da ist die Kirche. Das ist die katholische Antwort auf die Frage.

Es ist nicht unrichtig, zu sagen: „Ubi Ecclesia, ibi Petrus,“ wo die Kirche ist, da ist Petrus, d. h. die Hierarchie mit der Verwaltung der Gnadenmittel und der Leitung in ihrer Hand. Wollen wir aber eine Antwort geben auf die Frage, wo die Kirche sei, eine unzweideutige Antwort, die jedem helfen kann, sie zu erkennen und zu finden, dann muß der Satz umgedreht werden: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia,“ wo Petrus (die Hierarchie) ist, da ist die Kirche.

Um die Kirche zu finden, muß man also zuerst fragen, wo die von Christus eingesetzte rechtmäßige Vertretung mit der Verwaltung der Gnadenmittel und der Leitung in ihrer Hand ist? Die Antwort Grotius' auf diese Frage werden wir finden, wo von dem rechtmäßigen kirchlichen Amte die Rede ist.

6. Kirchenleitung.

Es ist nicht ganz leicht, ein Gesamtbild der Gedanken Grotius' über Kirchenverwaltung zu geben. Nicht als ob es an Stoff mangelte; aber derselbe ist auf viele Stellen und in vielen Verbindungen zerstreut, und zudem herrscht an mehreren Stellen Unsicherheit und Unklarheit in seiner Darstellung.

Die Hierarchie, welche Grotius für notwendig hielt, um die Kirche in der Einheit des Leibes Christi zusammenzuhalten, ist der Episkopat mit seinen Metropoliten, Primaten und Patriarchen und „dem römischen Bischof als Princeps der Patriarchen“, dem sichtbaren Oberhaupt der ganzen Kirche, „welches nach dem Vorbilde jenes Vorranges angeordnet ist, den Petrus kraft der Stiftung Christi unter den Aposteln inne hatte“.

Daß die Kirche ein sichtbares Oberhaupt hat, „ist nämlich das beste Mittel gegen Zwiespalt, was sowohl Christus angedeutet, als die Erfahrung bekräftigt hat. Der Nutzen dieses Primates des römischen Bischofes ist von Melanchthon an vielen Stellen, vom Könige Jakob von Britannien und von vielen tüchtigen Männern unter den Protestanten freimütig eingestanden worden". „Hätten viele Protestanten das bedacht, so hätten wir die Kirche ungeteilt und reiner behalten." Den Episkopat bezeichnet Grotius hier als eine göttliche Ordnung, die den „Engeln" der Apokalypse entspricht, während er den römischen Primat als von dem „Konsensus der ganzen Kirche kommend" bezeichnet. [1]) An anderen Stellen sagt er, die Verbindung mit dem römischen Stuhle sei nicht nur nützlich, sondern zur Einheit der Kirche notwendig. [2])

Zur Leitung der Kirche und zum Aufrechterhalten ihrer Einheit wäre eine Hierarchie mit ihren Graden notwendig, „selbst wenn jene, die der Kirche angehören, mit der größten Liebe begabt wären". [3]) „An der Spitze dieser christlichen Aristokratie steht der römische Bischof." [4])

Ein besonderes Organ für die bischöfliche Lehrgewalt sind die allgemeinen Konzilien. Was in einem solchen Konzil beschlossen worden ist, „dem darf sich niemand widersetzen, weder in Worten noch in Handlungen". Ihre „Autorität ist so groß, daß sie die Kinder der Kirche verpflichtet, und ohne sie kann die Einheit oft nicht erhalten werden". [5]) Ihre Beschlüsse sind ja der Ausdruck „des Konsenses der ganzen Kirche". Ihre Autorität muß deshalb außerordentlich groß und heilsam sein, wie Augustinus sagt (Ep. 68 und Contra Donatistas Lib. II). [6])

Protestantischerseits ist verneint worden, daß mit Recht von einem besonderen Verwaltungsamt, dessen Macht an den Episkopat und Primat geknüpft ist, die Rede sei, zum Unterschied von dem Presbyterat, dem allgemeinen Gnadenmittelamt. Einen Beweis dafür hat man gesucht in dem Umstande, daß das Neue Testament denselben Namen für beide Stellungen, die der Presbyter oder Priester und der Bischöfe gebraucht. Grotius beantwortet ihren Einwand in aller Kürze. Er räumt ein, daß die Ausdrücke Bischof und Priester im Neuen Testamente promiscue gebraucht werden. „In den ersten Zeiten haben Bischöfe und Priester gemeinsamen Namen." Aber daraus folgt nicht, daß ihre Stellung und Gewalt in Wirklichkeit dieselbe gewesen sei, oder daß es keine episkopale Stellung mit höherer Gewalt gegeben habe. „Wie eine jede Synagoge ihren Präses hatte, so auch jede Ge-

---

[1]) Opp. theol. III, 617b; 618a. — [2]) Ibid. 744b. — [3]) Ibid. 641b.
[4]) Ibid. 642a. — [5]) Ibid. 714b. — [6]) Ibid. 727b; 617b.

meinde unter den Christen." Dieser Präses war es, der in besonderem Sinne den Namen eines Bischofes trug.[1]) Allmählich wurde der bloße Name „Bischof" zum Namen des Bischofs per excellentiam, d. h. Präses der Bischöfe, geradeso wie in Athen, wo es mehrere Archonten gab, das bloße „Archon" aber den Obersten der Archonten bezeichnete.[2])

Einen anderen Einwand gegen die hierarchische Leitung überhaupt hat man in der Betrachtung gesucht, daß man eine so große Gewalt nicht in die Hände des Episkopates und Primates legen dürfe, weil nicht zu verhindern sei, daß dessen Inhaber manchmal böse Menschen mit schlechten Sitten sind. Grotius antwortet: Ja, das kann geschehen und ist geschehen. „Aber die Güte Gottes hat nicht zugelassen, daß die öffentliche Lehre dadurch verdorben würde."[3]) Diese braucht keinen Schaden zu leiden, weder durch die persönlichen Fehler der Leitenden noch durch Privatlehren, wofür die Kirche nicht verantwortlich ist.[4])

7. Die Priesterweihe und die apostolische Sukzession.

Wir brauchen eine Antwort nicht nur auf die Frage, wer im Besitze des Regierungsrechtes in der Kirche, sondern auch auf die allgemeine Frage, wer im rechtmäßigen Besitze des Rechtes der Gnadenmittelverwaltung sei. Diese letzte Frage ist eigentlich die fundamentale. Denn ist die Verwaltung der Gnadenmittel eine Lebensfrage für die Kirche, so ist es auch eine Lebensfrage, daß diese Mittel in den rechten Händen sind.

Die Frage kann so gestellt werden: Wie wird man rechtmäßiger Priester in der Kirche Christi mit voller Kompetenz zur heilsamen Verwaltung der Gnadenmittel? Keine Lehre über diese Mittel der Gnade überhaupt, über ihr Wesen, ihre Wirkung und Wirkungsart, wäre sie auch noch so korrekt, kann die korrekte Antwort ersetzen auf die Frage von der Kompetenz des Ausspenders, worunter wir nicht nur sein Recht verstehen, sondern vor allem das, was man „potestas" nennt, seine Macht oder Fähigkeit, die wirklichen Sakramente des Herrn mit ihrer ganzen die Gnade vermittelnden Kraft zu spenden. Wie empfängt er das „Charisma", die Gnadengabe, die nach dem Apostel (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) hierzu notwendig ist? Die Macht, ohne welche jedes Sichbefassen mit den irdischen, sichtbaren Substanzen oder Symbolen des Sakramentes und mit den sakramentalen Formen anstatt des wirklichen Sakramentes nur eine Täuschung gibt? Erst wenn diese Frage sicher beantwortet ist, kann man mit Sicherheit auf das rechte

---

[1]) Ibid. 714 b. — [2]) Ibid. — [3]) Ibid. 642 b. — [4]) Ibid. 654 a.

Priestertum hinweisen, woraus sich wieder ergibt, daß man erst dann mit Sicherheit die Frage beantworten kann: Wo ist die Kirche? die eine, einzige und wahre Kirche Christi? Sie ist da, wo die rechtmäßigen Priester sind (ubi Petrus ibi Ecclesia).

Aber auch nicht die korrekte Antwort auf die Frage von dem wahren Priestertum kann einem suchenden Herzen den Frieden geben. Man kann nicht von Theorien leben und in ihnen den Frieden finden, ohne daß man Katholik ist. Und Hugo Grotius war kein Katholik im formalen Sinne des Wortes. Daher kommen wir bei der Behandlung dieser Fragen zu dem Punkte, der vielleicht mehr als alles andere die Schatten der Tragödie über sein Leben ausbreitet.

Wir können nur die wichtigsten Aeußerungen über diese Dinge aus seinen Schriften in ihrem mehr oder weniger zufälligen Zusammenhang anführen. Wir bemerken im voraus, daß alles, was wir in folgendem anführen, nur als Folgerungen einer bestimmten Voraussetzung, als Ausgangspunkt der ganzen Deduktion aufgefaßt werden kann, dieses nämlich, daß Christus das ganze Amt in der Kirche mit seinem ganzen Recht und seiner ganzen Macht den Aposteln und diesen allein übergeben hat. Es bleibt da nur die Frage: Wie geht es nachher durch die Zeiten auf andere über?

Die Antwort lautet: Es geht über durch das Sakrament der Priesterweihe. Aber „keiner kann zum Presbyter (Priester) geweiht werden außer von einem Bischofe, und keiner zum Bischofe außer von zwei oder mehreren Bischöfen". Aber auch dieses reicht ohne nähere Bestimmung nicht hin zur rechtmäßigen kirchlichen Sukzession. Diese Bischöfe müssen selbst Glieder einer lebendigen Reihe Bischöfe sein, die ihre Stammtafel auf die Apostel oder auf einen von den Aposteln geweihten Mann zurückführen können. Man hat, sagt Grotius, diese heilige Regel verachtet und den Leichtsinn soweit getrieben, „daß jeder, der es versteht, die Ohren des Volkes zu kitzeln, sich das Recht anmaßt, eine neue Gemeinde zu gründen". [1]) Es sind keine Kirchen, die auf diese Weise gebaut werden, sondern nur flüchtige Nomadenzelte (mapolia). [2])

Hinc illae lacrymae! Grotius hat hier auf die Quelle all des beklagenswerten Zwiespaltes hingewiesen, der außerhalb der katholischen Kirche herrscht. Man errichtet Gemeinschaften, „Nomadenzelte" auf Grund einer Theorie, die keine Gewähr leistet, weil sie aus der Luft gegriffen ist, die Theorie vom „allgemeinen Priestertume" der Christen so verstanden, daß damit etwas Amtliches gemeint sei, und in Ueber-

---

[1]) Ibid. 646a. — [2]) Ibid. 670a.

einstimmung damit die Theorie vom Rechte und der Macht der Laien zu einer ganz willkürlichen Hervorbringung des Amtes aus ihrer eigenen Mitte — das fruchtbarste Prinzip des Zwiespaltes. Nichts ist klarer, als daß jene Theorien weder in der hl. Schrift noch in der apostolischen Praxis begründet sind. Das „allgemeine Priestertum" der Christen ist deutlich genug nichts Amtliches, sondern nur ein religiös-ethischer Begriff. Die apostolische Praxis war ganz gewiß jene, die der Apostel Paulus uns in den Pastoralbriefen lehrt, daß die Apostel als die ersten Bischöfe der Kirche ihre Nachfolger wählten und weihten (z. B. Timotheus und Titus), denen ausdrücklich auferlegt wird, die Reihenfolge in derselben Weise fortzusetzen usw., ohne daß auch nur mit einem Worte von Dazwischenkunft der Gemeinde die Rede ist. Grotius hat demnach durch seine oben erwähnten Bestimmungen nur in die Theorie umgesetzt, was er als sichere apostolische Praxis vorfand.

Er hat, von der kirchlichen Ueberlieferung aller Zeiten geleitet, das apostolische Erbe der Kirche mit einer Klarheit und Deutlichkeit nachgewiesen, die man vergebens in einer anderen christlichen Gesellschaft außer der katholischen sucht. Alle wollen sie apostolisch sein. Aber worin setzen die nichtkatholischen Gemeinschaften ihre Apostolizität? In einer Abstraktion, nämlich in der vermeintlichen Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der der Apostel, so wie sie in der hl. Schrift enthalten ist. Aber über diese Uebereinstimmung streiten sie ins Unendliche ohne Hoffnung auf Ende des Streites, da sie keine Autorität anerkennen, die entscheiden könnte. In der katholischen Kirche dagegen ist das apostolische Erbe der Kirche durch faktische Sukzession eine Wirklichkeit, nämlich das apostolische Amt mit seiner Vollmacht und seiner Gnade, das von Hand zu Hand durch alle Zeiten übertragen wird. Also in dem einen Falle eine äußerst umstrittene Abstraktion, im anderen Falle eine Wirklichkeit, die nichts weniger ist, als ein tatsächlicher Lebensnerv im ganzen irdischen Dasein der Kirche.

Bei Behandlung dieser Fragen scheint Grotius zwei Dinge zu beweisen: daß seine eigene Ueberzeugung in diesem kirchlichen Kardinalpunkte katholisch war, und daß er den Stab über die religiöse Gemeinschaft bricht, der er äußerlich angehörte. Es scheint, daß es ihm nicht entgehen konnte, daß diese Gemeinschaft jener Ansprüche auf kirchliche Rechtmäßigkeit ermangelte, denen er selbst huldigt.

8. Zeremonien.

Im Augsburger Bekenntnisse (Art. VIII) heißt es, „es sei nicht notwendig, daß überall dieselben menschlichen Ueberlieferungen oder von Menschen gestiftete Kirchengebräuche oder Zeremonien seien." Dieses,

sagt Grotius, „ist freilich gewissermaßen wahr und übereinstimmend mit dem Briefe des Irenäus an den römischen Bischof Viktor, mit Athanasius über die Synoden und mit Chrysostomus über die Zeit der Osterfeier.“ „Aber eine Begrenzung ist hier notwendig. Es gibt nämlich vieles, das die Apostel entweder angeordnet oder gutgeheißen haben, wie die Verwaltung der Gemeinden, Synoden, Regeln für Exkommunikation und Absolution, die nicht aufgeschrieben zu werden brauchten, weil sie allgemein in kirchlichem Gebrauch und somit hinlänglich bekannt waren.“ Dazu kommt, was später von allgemeinen Konzilien eingeführt worden ist. „Hierin von der Einheit abzuweichen, ist nicht Sache des Einzelnen und am wenigsten dessen, der den Geist Christi hat.“ „Es ist eine Zierde der Kirche, bezeugt und stärkt die Einheit und schadet niemanden.“ [1]) Zur Augustana Art. XV bemerkt Grotius über diese Dinge: „Was an und für sich gleichgültig ist, hört auf, es zu sein, wo es des Friedens und der Ordnung wegen ein geltendes Gesetz oder einen Kanon gibt, oder wo der Gebrauch gesetzliche Kraft erlangt hat.“[2])

9. Die heilige Eucharistie.

„Es ist höchst traurig, daß die Lehre von der Eucharistie aus einem Bande der Eintracht, das sie war, zu einem Signal für verschiedene Parteien wurde.“ [3]) Es sind die „Gedanken vieler Herzen“, und fügen wir hinzu: ihre bittere Klage, die sich in diesen Worten offenbart. Kaum hat einer es bitterer empfunden als jener, der diese Worte schrieb, er, dessen höchste Freude die Gemeinschaft aller Frommen in der Einheit des Leibes Christi war, und dessen tiefster Schmerz ihr Streit und Hader war.

Betreffs der Hauptfrage, der Frage über die wirkliche, wesentliche, körperliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, bemerken wir hier: Ist früher ein Schwanken oder eine Unklarheit in den Gedanken Grotius' über diese Hauptsache gewesen, dann muß sie gegen Ende seines Lebens ganz verschwunden sein. Wenn wir sein Zeugnis hierüber aus dem Todesjahr lesen (1645), so bleibt kaum ein Schatten von Zweifel darüber, daß er sich voll und ganz der alten Lehre der Kirche angeschlossen hat. Er glaubt, was „alle die Alten“ von dieser Sache geglaubt haben und führt eine ganze Reihe von ihnen an.

Punkt für Punkt hat man gegen die alte Lehre der Kirche protestiert. Streitet man nicht über die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, so streitet man über die Art dieser Gegenwart. Mit

---

[1]) Ibid. 618a. — [2]) Ibid. 622a. — [3]) Ibid. 687b.

anderen Worten: Streitet man nicht über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, so streitet man darüber, ob nach der Konsekration Wein und Brot zugegen seien. Das heißt, man streitet über die Transsubstantiation. Hat Grotius auch diese angenommen?

Was am nächsten liegt und jedenfalls sicher ist, ist, daß er sie nicht verworfen hat. Von dem reformierten Gegner Rivetus sagt er, er argumentiere, als ob Christus, als er Brot und Wein austeilte, gesagt hätte, er gäbe nichts als das, während sich doch die Sache umgekehrt verhält. Dieses scheint ja bedeuten zu müssen, daß er in Wirklichkeit nichts als seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut gab.

Was aber am meisten dafür spricht, daß Grotius geradezu dem katholischen Dogma von der Transsubstantiation beigepflichtet hat, sind die Worte, mit denen er den katholischen Kirchengesang preist, worin es heißt, daß „das Höchste“ im Sakrament, welches doch nur auf den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn hinweisen kann, „unter zwei Gestalten verborgen ist, die nur Zeichen, aber keine Sachen sind.“ [1])

Man streitet über die „Anbetung des Sakramentes“. Grotius scheint es unbestreitbar, daß die Anbetung mit dazu gehört, selbst wenn man von der Frage über die Art der wirklichen Gegenwart Christi absieht, wenn man nur an der wirklichen Gegenwart festhält. Um darüber einig zu werden, braucht man nur das ungeheure Mißverständnis abzuweisen, als sei es Brot und Wein, was die katholische Kirche als Gegenstand der Anbetung betrachtet. „Ist Christus wirklich in der Eucharistie zugegen, wie könnte man ihm da eine Huldigung erweisen, die groß genug wäre?“ [2])

Es wird nicht nur gestritten über die Art der wirklichen Gegenwart, sondern auch über ihre Dauer, indem man fragt: Wie lange ist der Herr Jesus Christus mit seinem wirklichen, aber himmlisch verklärten Leibe und Blute zugegen unter den Gestalten von Brot und Wein? In dogmatisch formulierter Vollständigkeit habe ich die Frage bei Grotius nicht beantwortet gefunden. Aber er sucht einen Beweis für die bestehende Auffassung und Praxis der Kirche in dem Umstande, daß schon die ältesten Christen die Konsekration im Gotteshause geschehen ließen und nachher das Sakrament den Kranken in ihre Häuser brachten.

Er sagt ironisch zu seinem Gegner, es wäre interessant von ihm zu erfahren, „wie viele Stunden dieses erlaubt sei und nach wie viel Stunden es unerlaubt werde.“ [3])

---

[1]) Sub diversis speciebus, Signis tantum et non rebus, Latent res eximae. Ibid. 620b. — [2]) Ibid. 643a. — [3]) Ibid 660b.

Man streitet darüber, ob die heilige Eucharistie ein Opfer enthalte (sacrificium), d. h. ob Christus auf unblutige Weise als Sühnopfer für unsere Sünden in der heiligen Handlung geopfert wird?

Die Sache ist für Grotius außer Zweifel. Um darüber zu streiten, sagt er zu denen, die das Meßopfer verwerfen, „müsse man offenbar Streit suchen." [1]) Er bekennt sich auch hier zur Lehre des Tridentinums. [2]) Ist der Leib, der auf dem Altare dargebracht wird, derselbe wie der Leib des Gotteslammes, der auf dem Altar des Kreuzes als Opfer für unsere Sünden dargebracht wurde, dann muß die Messe ein Opfer enthalten. Allerdings ist das Meßopfer kein blutiges Opfer. Ueberhaupt hat man gegen das Meßopfer geltend gemacht, daß der Gegenstand nicht getötet wird. Aber, sagt Grotius, die biblischen Opfer sind keineswegs alle blutig. In der Bibel ist auch die Rede von Opfern von den Kräutern des Feldes und von Kuchen aus Weizenmehl. Das Meßopfer ist deshalb ohne Blut ein wirkliches Opfer, wodurch das Opfer Christi dargestellt, in Erinnerung gebracht und uns zugewendet wird. [3]) Es heißt also mit Recht, daß der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie von uns geopfert werden. [4])

„Was ist wohl in allem diesem, was neu oder falsch oder schädlich wäre?" Ganz gewiß nichts. „Nachdem aber die Geister einmal uneinig geworden sind, wird alles in verkehrtem Sinne aufgefaßt." [5])

Die Eucharistie ist ein Opfer. Aber sie ist auch Sakrament. Und so streitet man über die Kommunion, z. B. ob der Priester das Sakrament allein genießen dürfe, oder ob die Gemeinde immer mit dabei sein müsse zur gültigen Verwaltung der Eucharistie. „Lobenswert ist, was die Protestanten wollen, nämlich, daß bei jeder Messe einige sind, die kommunizieren." Aber das ist nichts anderes, als was auch das Tridentinum wünscht. [6])

Man streitet über die Spendung des Sakramentes unter einer oder zwei Gestalten. Für die Praxis der Kirche führt Grotius prinzipiell die Konkomitanztheorie an: Der Leib und das Blut Christi sind nicht mechanisch geteilt im Sakramente, sondern unzertrennlich vereinigt. Wer das eine empfängt, empfängt deshalb auch das andere. Dann: die Kirche hat nicht die eine Praxis als alleingültig dogmatisch definiert. Sie hat das Recht und die Gewalt, dem Volke, welches es verlangt, die Spendung unter beiden Gestalten zu gestatten und sie hat es den Griechen und Böhmen gegenüber getan. Bezüglich der praktischen Bedeutung der Sache und im Hinblick auf die Religionskriege äußert

---

[1]) Ibid. 643 a. — [2]) Ibid. 620 a. — [3]) Ibid. 699 b; 625 b. — [4]) Ibid. 525 b.
[5]) Ibid. 660 b. — [6]) Ibid. 625 b.

Grotius, er „beklage sehr jene, die wegen des Symbols des Blutes Christi dazu beigetragen haben, so viel Blut, das durch jenes Blut erlöst ist, zu vergießen." [1])

Die Betrachtung Grotius' über die Kontroverse von der heiligen Eucharistie überhaupt ist in hohem Grade um die wirkliche Gegenwart konzentriert. Wir zweifeln deshalb nicht daran, daß er hätte unterschreiben können, was sein großer Zeitgenosse Bossuet in seiner geistreichen Abhandlung über diesen Gegenstand sagt: „Ainsi toute la dispute devrait de bonne foi être reduite à la seule présence." [2]) Alles hängt davon ab. Wird sie richtig aufgefaßt und mit gebührender Energie und voller Konsequenz geltend gemacht, so ist das der beste Weg zur Einheit auf katholischem Grunde betreffs dieses ebenso schönen als wichtigen Lehrpunktes.

So weit bezüglich der Lehre. Hier tritt uns aber eine praktische Frage entgegen: Hat nun Grotius auch mit ruhigem Sinne und vollem Vertrauen an die faktische, sakramentale Gegenwart Christi in der protestantischen Abendmahlshandlung glauben können? Hatte er volles Vertrauen auf die sakramentale Gültigkeit einer Handlung, die durch ungeweihte Hände verrichtet wurde? d. h. die von Personen vorgenommen wurde, deren Weihe doch für ihn infolge seiner Auffassung der apostolischen Sukzession kaum Gültigkeit haben zu können scheint? Hat ihn, wenn er an dem protestantischen Altare kniete, nie die bange Frage durchbebt: Ist es nun auch wirklich der Leib und das Blut meines Herrn, welches mir von den Händen dieses Dieners gereicht wird, der eigentlich kein rechtmäßiger Diener am Heiligtum ist, und deshalb die heilige Macht und das Recht der Konsekration nicht hat? Oder sollte das, was ich hier an diesem Altare empfange, aus diesem Grunde in Wirklichkeit nichts anderes als Brot und Wein sein? Ist es so, daß die Lehre Grotius' von der apostolischen Sukzession notwendigerweise mit seiner friedlichen und duldsamen Betrachtung der Praxis der Protestanten in diesem Punkte in Streit geriet, dann muß er gewißlich vieles gelitten haben unter der tragischen Zweideutigkeit seiner Stellung.

10. Die Buße.

Einige Modifikationen, für welche Grotius altkirchliche Muster zu haben glaubt, wünscht er in der katholischen Bußpraxis. Aber nichts, was den Begriff der Buße nach ihrem Wesen berührt. Er meint, bei etwas gutem Willen sei es nicht schwer, darüber zur Einheit zwischen

---

[1]) Ibid. 624 b; 711 b; 669 a. — [2]) Oeuvres de Bossuet V, 399.

Katholiken und Protestanten zu kommen. Eine eigentliche prinzipielle Nichtübereinstimmung in der Lehre zwischen der Augustana und dem Tridentinum sieht er nicht.

Wir haben keine Mittel, um mit voller Gewißheit zu entscheiden, ob Grotius nach katholischer Art die Absolution als eine richterliche Handlung betrachtet habe, können aber kaum glauben, daß er sich in diesem Punkte von der katholischen Auffassung entfernt habe. Im entgegengesetzten Falle würde seine offenkundige Freude über die konfessionelle Uebereinstimmung in der Lehre von diesem Sakramente, die er hervorheben zu können meint, auf sehr schwacher Grundlage ruhen. Hat er aber, was kaum bezweifelt werden kann, geglaubt, daß der Priester bei dieser Handlung als Richter an Christi Stelle fungiert, so mußte es praktisch für ihn von der größten Wichtigkeit sein, sich jedem protestantischen Beichtvater gegenüber zu vergewissern, ob dieser Mann nun auch als rechtmäßiger Priester und daher auch als rechtmäßiger Richter angesehen werde dürfe. Denn wer kein rechtmäßiger Richter ist, kann kein rechtmäßiges Urteil fällen. War seine Ueberzeugung hierüber in der letzten Zeit ganz katholisch, d. h.: war seine Lehre von der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession ein Hindernis, um an die Rechtmäßigkeit seines Priesters, also an seine Befugnis als Richter, zu glauben, so werden wir hier wieder an das tief Tragische in der Lage dieses Mannes erinnert.

11. Salbung der Kranken.

Von dieser bekennt Grotius: „Wie alt der Gebrauch zu salben sei, erhellt aus Jakob. Einige Protestanten wenden ein, die Handlung sei zur Heilung der Kranken bestimmt gewesen, während die Gnade der Heilung nun aufgehört habe. Darauf kann man antworten: Wohl ist diese Gnade jetzt nicht so häufig und augenscheinlich wie ehemals, aber auch jetzt geschieht es oft, daß Gott fromme Menschen heilt oder die Krankheit lindert, wenn es zu ihrem Heile dienen kann.“ „Es gibt hervorragende Protestanten, die diese Sitte nicht verwerfen.“ Und jedenfalls: „Da sie der allgemeinen Kirche zugehört und nicht ohne Nutzen ist, so sehe ich nicht ein, warum man sie nicht beibehalten sollte.“ [1]) Es kann ja nicht bezweifelt werden, daß dieser Gebrauch aus den ältesten Zeiten stammt. Und er hat sich ununterbrochen bis auf unsere Zeit erhalten. „Wer hat dessen Aufheben befohlen? Wer hat gesagt, daß das, was vorher von Nutzen war, jetzt ohne Nutzen sei auch für die Heilung des Leibes? Es ist da klar genug, daß diese Handlung

[1]) Ibid. 625a.

auch in den ältesten Zeiten nicht allen zur Gesundheit verholfen hat." „Sonst hätte unter den Frommen der ältesten Zeiten keine Krankheit sein müssen (cfr. Paulus, Timotheus, Teophimus)." Es ist ja nicht wahrscheinlich, daß sie unterlassen hätten, ein Heilmittel zu gebrauchen, das allen Gläubigen zur Verfügung stand. Außerdem: „Die Salbung geschieht unter Gebeten, daß Gott entweder dem Kranken seine leiblichen Kräfte, womit er Gott dienen kann, zurückgebe, oder, wenn das nicht heilsam ist, daß er seiner Seele Kraft gebe, um ihren Kampf zu vollenden. Das ist genug, um allen Einwendungen ein Ende zu machen." Grotius fügt hinzu: „Das Tridentinum hat den Gebrauch dieses Sakramentes nicht für notwendig, sondern nur für sehr nützlich erklärt." [1])

Auch hier ist kein Zweifel, daß Grotius sowohl über das Wesen dieses Sakramentes als über dessen Wirkung katholisch gedacht hat. Aber auch hier muß man ein Notabene zu seiner praktischen Anwendung im Protestantismus setzen. Der Apostel Jakob setzt ausdrücklich voraus, daß es von rechtmäßigen Priestern, „den Priestern der Kirche" (presbyteri Ecclesiae) verwaltet werde. (Jak. 5, 14.) Diese Einwendung betreffs des Gebrauches hat Grotius nicht widerlegt. Und er konnte sie nicht widerlegen. Denn wo fand er diese „Priester der Kirche" außerhalb der Kirche, der einen und einzigen Kirche, die Jakob, die das ganze Neue Testament kennt und bespricht? Hat er den Stachel des Einwandes gefühlt, dann hat es seinen Schmerz vergrößert.

12. Schrift und Tradition.

Hier, wo das zweite reformatorische Hauptprinzip, „die Bibel allein" als Norm und Regel für Lehre und Leben in Betracht kommt, ist Grotius ebenso ausführlich wie beim ersten: „der Glaube allein" als Mittel der Rechtfertigung.

„Die Apostel lehrten nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich, (2 Thess. 2, 5; 1 Kor. 11, 2), und mündlich, ehe es schriftlich geschah. Ja, die Religion wurde in den ersten Jahrhunderten nur durch Tradition ausgebreitet, und Jesus Christus hat weder selbst geschrieben, noch Befehl gegeben, zu schreiben, sondern nur zu predigen. Und die Alten erzählen, daß die Gemeinden in Indien hundert Jahre ohne Bücher waren. Es ist daher auch außer Zweifel, daß das, was die Apostel schrieben und was sie mündlich vorgetragen haben, dieselbe Autorität haben muß." Augustin und andere halten im Glauben als etwas, das apostolischen Ursprung und apostolische Gutheißung hat, alles das fest, was

[1]) Ibid. 669, 712a.

die Kirche immer festgehalten hat. Die Protestanten sind nicht konsequent in ihrem Verhältnisse zur Tradition. Denn das, woran sie festhalten, ist keineswegs alles ausdrücklich in der heiligen Schrift enthalten. Allerdings bezeichnen sie das als Folgerung aus dem, was die Schrift lehrt. Aber sie machen oft selbst willkürlich diese Schlüsse. Und dieses verursacht dann inneren Kampf und täglichen Zwist. „Die Katholiken dagegen räumen nur solchen Schlußfolgerungen Platz ein, die von der Urkirche und dem allgemeinen Konsens anerkannt sind."

„So hat das Wort zwei Zeugen, Schrift und Tradition, die sich gegenseitig beleuchten. Denn an die Schrift glauben wir wegen des Zeugnisses der Kirche, wie Augustin mit Recht gesagt hat, d. h. wegen der Tradition,[1]) und die Schrift empfiehlt die apostolischen Traditionen (cfr. 2 Tim. 2, 2; Act. 16, 4 u. 6). Und die Tradition erklärt die Schrift." [2])

Man wendet ein: die Traditionen könnten korrumpiert werden. Gewiß. Aber dasselbe gilt von den geschriebenen Codices. Und wir glauben, daß Gott ebensowenig in bezug auf die Traditionen als in bezug auf die Schrift eine Korruption dessen zulasse, was wichtig oder notwendig für die Kirche ist. Der alte Bund hatte seine Ueberlieferungen gerade so gut wie der neue.

Aus 2 Thess. 2, 15 beweist Chrysostomus, daß es sowohl ungeschriebene als geschriebene apostolische Verordnungen gibt, und daß die Apostel denselben Gehorsam gegen jene, wie gegen diese verlangen. Und niemand darf glauben, daß es viel leichter sei, die Echtheit dieser als jener zu kontrollieren. Die Gelehrten wissen, welch schwere Arbeit die verschiedenen biblischen Codices ihnen mit ihren verschiedenen Lesearten verursachen. Ueberhaupt: Gibt es eine Traditionskritik, die ihre Schwierigkeiten hat, so gibt es auch eine Bibelkritik, deren Schwierigkeiten kaum geringer sind.

Aber was ist denn apostolische Tradition? Ich antworte: „Erstens, ist es eine wohl begründete Präsumtion dafür, daß alles das von den Aposteln kommt, was wir überall in den Gemeinden finden, ohne daß man einen anderen Ursprung nachweisen kann. Wenn dazu fromme, verständige Zeugen von hohem Ansehen in der Kirche kommen, welche bestätigen, daß dieses von den Aposteln kommt, so haben wir schon einen hinlänglichen Beweis und einen, der nicht geringer ist als die Beweise, womit wir apostolische Schriften von nichtapostolischen unterscheiden. »Was sie in der Kirche vorfanden, daran hielten sie fest; was sie selbst gelernt hatten, das lehrten sie andere; was sie von den Vätern empfangen hatten, das lehrten sie die Kinder«, sagt Augustin."

---

[1]) Nämlich bezüglich ihres göttlichen Ursprunges. — [2]) Ibid. 628a.

„Ist jemand widerspenstig, dann fällt es ihm ebenso leicht, den Büchern gegenüber als der Tradition gegenüber Ausflüchte zu finden.“ Man könnte glauben, solche Worte seien nicht vor dritthalb hundert Jahren geschrieben, sondern mit der Erfahrung unserer Tage vor Augen. „Aber, — heißt es weiter, — es hat der göttlichen Vorsehung gefallen, dafür zu sorgen, daß weder die Bücher noch die Tradition in wichtigen Dingen verfälscht würden.“ „Ich glaube, was die Kirche glaubt, selbst wenn es nicht in der hl. Schrift steht, z. B. daß die Mutter Christi immer Jungfrau blieb. Weshalb sollte ich nicht glauben, daß dieses aus dem Munde der heiligen Jungfrau selbst stammt?“ [1])

„Unglaublich wäre es, daß die Gemeinden, die auf so vielen verschiedenen Stellen Europas, Asiens, Afrikas zerstreut waren und vorher nie miteinander in Verbindung gestanden hatten, an anderem festhielten, als an dem, was sie aus dem Munde der ersten Verkündiger empfangen hatten, besonders wenn eine solche Uebereinstimmung zwischen ihnen bestand.“ [2])

Protestantischerseits wird manchmal behauptet, die Kirche ruhe auf der heiligen Schrift als auf ihrer notwendigen Grundlage. Aber wie stimmt denn diese Behauptung überein mit der Tatsache, daß die Kirche in ihrem Ganzen oder in größeren Teilen bestanden und teilweise sehr lange bestanden hat, bevor man in den Besitz eines biblischen Kodex kam, ja lange bevor ein solcher existierte? „Wäre die Schrift notwendig gewesen zur Erkenntnis des Willens Gottes, so wäre sie von Anfang der Zeit an notwendig gewesen. Aber es ist allgemein bekannt, daß dem nicht so ist. Gottes Wille war erkannt, ehe es eine Schrift gab. Wie? Durch mündliche Ueberlieferung (Tradition) von den Eltern zu den Kindern.“

Es ist nicht die Kirche, sondern der Protestantismus, der auf dem Prinzip „Die Bibel allein“ ruht. Die Kirche, d. h. die katholische Kirche verwirft oder verschmäht die Bibel nicht. Im Gegenteil, sie verteidigt diesen Schatz stärker als irgendwelcher Protestantismus. Sie besitzt aber außerdem ein lebendiges Wort, eine lebendige Wahrheitsquelle, deren Ströme sich lebendigmachend, befruchtend durch alle Zeiten hindurchziehen. Darin hat sie einen objektiven Schutz gegen die Ergebnisse jener Bibelkritik, die, wie es scheint, verhängnisvoll werden soll für den Protestantismus: er hat sein ganzes Dasein von dem Bibelprinzip abhängig gemacht, das seinen letzten Ausdruck in jenem „die Bibel allein“ gefunden hat, und sucht vergebens Schutz in

---

[1]) Ibid. 673. — [2]) Ibid. 752 b.

subjektiven, unklar schwankenden, willkürlich erklärenden Ideen. Die katholische Kirche ist deshalb unberührt von dem Auflösungsprozeß, der jetzt in der protestantischen Welt vor sich geht. Wäre man mit Grotius beizeiten zurückgekehrt zum alten, erprobten Doppelprinzip der Kirche, „Schrift und Tradition", dann sähe es jetzt vielfach anders und besser aus in der christlichen Welt.

Protestantischerseits heißt es weiter, die heilige Schrift sei klar genug in sich selbst, oder, mit gutem Willen gelesen, bedürfe sie in allem Wesentlichen jedenfalls keiner anderen Erklärung als sich selbst. Grotius war nicht im Besitze dieses starken oder „heroischen" Glaubens, der sich imstande sieht, allen Tatsachen der Erfahrung zu trotzen, um an einer solchen Lehrtheorie festzuhalten; diese Theorie hat man durchaus nicht den hl. Schriften (vgl. dagegen 2. Petr. 3, 15. 16), sondern dem eigenen Inneren entnommen, weil man fand, daß sie nötig sei, um die eigene oppositionelle, individualistische Stellung der Kirche gegenüber aufrecht zu erhalten. Grotius erklärt einfach, die Schrift bedürfe der Erklärung, die Tradition sei uns gegeben als ein wesentliches Erklärungsmittel und sie dürfe nie gegen die echte Tradition ausgelegt werden.[1] „Die Tradition ist die zuverlässige Auslegerin der Schrift."[2] Daß alle kirchliche Tradition zur Erklärung der Schrift überflüssig sei, weil die Schrift in sich selbst vollkommen klar sei und jede Zweideutigkeit ausschließe, wird bezeichnet als eine Behauptung, die nicht nur dem Glauben der Alten widerspricht, sondern auch jeder Erfahrung und der gesunden Vernunft.[3] Wozu kann nicht die Schrift ohne andere Erklärung als ihre eigene gebraucht werden? Wozu ist sie nicht benutzt worden? Arius und Macedonius, Nestorius und Eutyches — alle Ketzer haben gemeint, die Schrift auf ihrer Seite zu haben. Und nun alle jene, die die Schrift nur in Uebersetzungen lesen können! „Durch alle diese Uebersetzungen, sagt selbst Luther, wurden die Leser nur noch mehr unsicher, als sie vorher waren." „Und Beza spricht von all den Erklärern, die eher verderben als bekehren."[4]

Als die zuverlässigste Bibelübersetzung, welche von jeder falschen Lehre frei ist, bezeichnet Grotius die Vulgata.[5]

13. Allgemeiner Konsens.

„Riten und Gebräuche, die für die ganze Kirche vorgeschrieben oder in ihr angenommen sind, sind nach meinem Dafürhalten zu beobachten."[6] „Ich pflege meinen Schriften den Vorbehalt beizufügen,

[1] Ibid. 674a. — [2] Ibid. 723b. — [3] Ibid. 727b. — [4] Ibid. 728a.
[5] Ibid. 674b. — [6] Ibid. 672a.

daß, wenn sie eine Lehre enthalten sollten, die dem Konsens der ganzen Kirche fremd wäre, diese dann als ungeschrieben angesehen werden möchte." [1]) „Nichts darf verteidigt werden gegen den Konsens der Urkirche."[2]) „Augustinus sollen wir folgen, insofern er dasselbe meint, wie alle Lehrer vor ihm. Wenn nicht, dann muß es uns ebensogut erlaubt sein, von diesem einen abzuweichen, als diesem einen, von allen anderen abzuweichen." [3])

Was den kirchlichen Konsens für sich hat, das dürfen wir sicher glauben und uns daran halten. So z. B. Spendung der Taufe als Kindertaufe.[4])

Der Lehre des Vinzentius Lirinensis vom allgemeinen Konsens (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus) huldigen auch viele hervorragende Protestanten. Vergleiche hiermit die Worte des Martyrers Maximus, „daß die Lehre der Väter Gesetz und Regel der Kirche sei!" [5])

Grotius preist die Augsburger Konfession, weil ihre Urheber und Unterzeichner erklären, „daß sie in keinem Glaubensartikel von der katholischen Kirche abweichen, sondern nur einige Mißbräuche aufheben, die neu sind" usw. Und weil dieses Bekenntnis dem katholischen Dogma näher steht, als irgend ein anderes, deshalb betrachtet er es als jenes von allen protestantischen Bekenntnissen, welches „das beste ist und die größte Autorität hat". [6]) Hiermit kann verglichen werden, was Grotius anderswo schreibt über die große Uebereinstimmung der Augustana mit dem, „was in den allgemeinen Konzilien gelehrt wird, die von dem apostolischen Stuhle übereinstimmend mit der alten Tradition gutgeheißen sind." [7])

Wir dürfen wohl hieraus schließen, daß für Grotius das katholische Bekenntnis das unbedingt beste war. Und wenn er als Protestant sich der Augustana als der besten innerhalb des Protestantismus nicht angeschlossen hat (er war ja nicht Lutheraner), so sehen wir keine andere Erklärung als die, daß sie im Verhältnisse zur katholischen doch nur die nächstbeste war, und für ihn keine andere Wahl blieb, als sich dem unbedingt besten Bekenntnisse anzuschließen oder keinem. Eine wenig befriedigende Erklärung, wird man vielleicht sagen, dazu angetan, Wehmut zu wecken. Aber wir kennen keine bessere. Es ist die Tragödie seines Lebens, die sich uns wieder offenbart.

Daher kommt es, daß wir auch nur mit dem gemischten Gefühl der Freude über die katholische Denkart des Verfassers und der Wehmut

---

[1]) Ibid. 644a. — [2]) Ibid. 639b. — [3]) Ibid. — [4]) Ibid. 659b.
[5]) Ibid 681b. — [6]) Ibid. 682b. — [7]) Ibid. 639a

beim Gedanken an seine persönliche Lage Worte wie diese lesen können: „Die Traditionen der Häretiker gehen uns nichts an. Sie haben sich von dem katholischen Leibe losgerissen, verlieren deshalb das Recht, über diese Dinge mitzusprechen.“ [1])

14. Der Semipelagianismus und der freie Wille.

Die alte, im Protestantismus geläufige Anklage gegen die katholische Kirche wegen Semipelagianismus oder sogar wegen des reinen Pelagianismus wurde auch gegen Grotius gerichtet. Er hat die Frage ausführlich in einer Schrift: Disquisitio de dogmatibus Pelagianis, [2]) behandelt, worauf wir jene verweisen, die näheren Bescheid wünschen. Hier können wir uns darauf beschränken, einen Brief anzuführen, worin er sowohl für seine Person (als Remonstrant) als auch für die Kirche in Kürze die höchst ungerechte Beschuldigung zurückweist, und dann einige Aeußerungen aus anderen Schriften. „Ich habe,“ sagt er, „in meiner Schrift De pietate ordinum etc. den Semipelagianismus als einen sehr schweren Irrtum behandelt. Es ist ein sehr großer Abstand zwischen den Anschauungen der Remonstranten und der Semipelagianer. Denn wenn jene Priester in Marseille, die als Semipelagianer oder Ueberbleibsel des Pelagianismus behandelt worden sind, von der Notwendigkeit der Gnade sprechen, so leugneten sie wenigstens betreffs einiger Menschen, daß die Gnade dem Beginn des guten Willens vorausgehe. Die Remonstranten dagegen halten fest daran, daß alles Gute, was in uns ist, selbst der Anfang, sich von einer zuvorkommenden Gnade herschreibt. Siehe hierüber das Konzil von Orange, wo jene Priester in Marseille widerlegt worden sind.“ [3])

Grotius bekennt einerseits mit dem Tridentinum, daß man den freien Willen nicht leugnen darf (wie es von Luther und Calvin getan wurde), und daß derselbe bezüglich der zeitlichen Dinge etwas vermag; andererseits, daß er mit seinen natürlichen Kräften „keine Verheißung eines ewigen Lebens hat“. Dieses kann nur „durch eine neue Geburt erworben werden, die durch das Wort und die Sakramente geschieht“. Daß die Kirche nie anders gelehrt hat und besonders, daß sie dem gefallenen Menschen nie das Vermögen und die Kraft, das ewige Leben zu gewinnen, zugeschrieben hat, erhellt vollständig aus ihrer Lehre über die zuvorkommende und wirkende Gnade.

Ist es wichtig, daß man unserem Willen in bezug auf unser Heil nicht zuviel beimißt, so ist es ebenso wichtig, daß man ihn nicht leugnet! Die Folge ist ja, daß unsere ganze Verantwortlichkeit fürs Leben auf-

[1]) Ibid. 625a. — [2]) Ibid 361 ff. — [3]) Ep. 19, p. 760.

hört. Ueberhaupt gibt es zwei Lehren, die sich vor allen anderen als unheilvoll erwiesen haben: Jene Lehre, die den freien Willen leugnet und jene, die die guten Werke leugnet. „Jene, welche den freien Willen ganz leugnen, können kaum umhin, Gott zum Urheber aller Verbrechen zu machen.“ [1])

15. Ueberverdienstliche Werke (opera supererogatoria).

„Es gibt etwas, das nicht ausdrücklich verlangt wird, was aber doch preiswürdig und Gott wohlgefällig ist.“ [2]) „Predige das Evangelium!“ Das war ein Gebot an Paulus, das er nicht ohne Sünde unterlassen konnte zu befolgen. Aber er führt seine evangelische Arbeit aus, ohne irgendwelche Unkosten für die Gemeinden; das konnte er ohne Sünde unterlassen, gleich wie Kephas. Tat er es doch, so war das, was die Kirchensprache ein „überverdienstliches Werk“ nennt, etwas, das als preiswürdig wohl empfohlen, aber nicht befohlen werden kann. [3])

Dieses ist die einfache und klare Darlegung eines Ausdruckes, über den viel unklarer Streit geführt worden ist. Man übersieht den Unterschied zwischen Gebot und Rat und behauptet, wir seien verpflichtet, immer das Beste auszufinden und auszuführen. Hier kann man in Wahrheit sagen: Ultra posse nemo obligatur. Denn keiner kann es. Und Enthusiasten, die dieses Moralprinzip praktizieren wollen, müssen auf ihren Verstand acht geben. Vestigia terrent. Es hat edle Menschen gegeben, die unter solchen Erwägungen dahin geführt wurden, wo es weder Pfad noch Steg gibt.

16. Todsünde und läßliche Sünde.

Für den ursprünglichen Protestantismus besteht dieser Unterschied nicht. Wir haben gesehen, daß Luther [4]) einerseits jede Sünde (ja eigentlich zugleich jedes gute Werk) für eine schwere Sünde erklärt. [5]) Andererseits erklärt er jedoch, keine Sünde schade dem Gläubigen. [6]) Der eine Satz hebt den anderen auf. Man hat vielleicht gehofft, die Aufhebung jeden Unterschiedes in diesem Punkte würde den Schrecken vor der Sünde verschärfen durch die Erwägung, daß die geringste Sünde

---

[1]) Ibid. 754a. — [2]) Ibid. 628b. Cfr. die Auslegung Grotius' von Luk. 17, 30.

[3]) Ibid. 730a, 675a.

[4]) Vgl. das Werk des Verfassers: Die Gnadenlehre und die stille Reformation, Christiania 1894, p. 58 ff.

[5]) Opp. lat. Jenae. Tom. II, fol. 325b; 406b; 407 f. Vrgl. Werke, Erlangen, 24, 138.

[6]) An die Gal. 3, 13. Vrgl. De Wette, Luthers Briefe, Berlin 1826 II, 37; IV, 186ff.; Opp. Jen. II. 271.

ebenso schlimm sei als eine Todsünde. Die Erfahrung dürfte aber bewiesen haben, daß sie viel mehr geeignet war, den Schrecken vor jeder Sünde zu verringern durch die Erwägung, daß die Todsünde nicht schlimmer sei als die geringste läßliche Sünde. Kommt dann noch hinzu, daß das Gute im Leben eines Christen nicht besser sei als eine Todsünde, und daß ihm das Böse nicht schaden könne, dann ist es überhaupt nicht leicht zu sagen, wie von Eifer für das Gute oder von Schreck vor dem Bösen etwas noch übrig bleibe.

Uebrigens war die Aufhebung dieses Unterschiedes vom Standpunkte Luthers aus vollkommen konsequent, ja so konsequent, daß er ihn nicht aufrechthalten konnte, ohne seinen Hauptsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein zu neutralisieren. Gibt es nämlich Werke, die in sich selbst die Bedeutung haben, daß Gott uns ihretwegen von der Gnade und dem ewigen Leben ausschließt, Werke, wodurch der Gläubige aus der Gnade Gottes fällt, dann ist es klar, daß Gott in seinem Urteil über uns keineswegs nur den Glauben oder Unglauben berücksichtigt, sondern auch und zwar entscheidend die Werke, die guten und bösen in unserem Leben.

Die notwendige Folge hiervon ist, daß die Wiederaufnahme der kirchlichen Lehre betreffs des Unterschiedes zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ein Bruch mit der Reformation ist. Schon Melanchthon verübte diesen Bruch und später viele andere Protestanten. Der entgegengesetzte Gedankengang muß nach Melanchthon auf einer Art Hallucination beruhen.[1] Auch Grotius brach mit der Reformation in diesem Punkte.

Besonders durch den Pietismus wurde der alte Unterschied geläufig in dem späteren Protestantismus, in offenbarem Widerspruch mit dessen Hauptsatz vom „Glauben allein“. Nur daß man teilweise den dogmatischen Ausdruck veränderte und die beiden Arten von Sünden „Bosheitssünden“ und „Schwachheitssünden“ nannte.

Grotius zitiert Melanchthons Lehre und benutzt sie besonders gegen die Lehre des reformierten Bekenntnisses, daß der einmal Gerechtfertigte den Stand der Gnade nicht mehr verlieren könne.[2])

17. Fegfeuer.

Auch die kirchliche Lehre von einem Mittelzustand zwischen dem Tode und dem letzten Gerichte, von einem Fegfeuer zur Reinigung der Seelen durch sühnende Leiden ist nicht vereinbar mit dem Hauptgrundsatze der Reformation von dem rechtfertigenden Glauben. Denn

[1]) Verf. Die Gnadenlehre, p. 60. — [2]) Opp. theol. III, 732 f.

ist es dieser „allein“, worauf es ankommt im Gerichte Gottes über uns, während das Leben und dessen Werke in den Augen Gottes keine Bedeutung haben, so bedarf es einer solchen Reinigung nach dem Tode nicht. Das Gegenteil würde zu erkennen geben, daß es nicht der Glaube „allein“ ist, worauf es ankommt. Ganz konsequent wurde deshalb auch diese Lehre von der Reformation verworfen. Ihre Beibehaltung würde eine fortwährende Gefahr für ihren Hauptsatz enthalten.

Der Protestantismus ist dennoch dieser Gefahr nicht entronnen. Grotius und nach ihm viele andere Protestanten haben die Lehre von einem Mittelzustand zwischen dem Tode und dem Gerichte zur Reinigung der Seele wieder aufgenommen, nachdem man angefangen hatte, so fremdartige Elemente in das System aufzunehmen ohne Furcht vor einer Sprengung auf dem Wege der Konsequenz.

Wir wollen uns ebensowenig hier wie anderswo auf eine Entwickelung der kirchlichen Lehre einlassen, deren Argumente Grotius kaum in einem Punkte verkannt hat. Als von einem Satze ex concessis geht er davon aus, daß „nichts in den Himmel eingeht, das mit den Unvollkommenheiten behaftet ist, die der menschlichen Seele in diesem Leben anhängen“; er fragt dann die Gegner der Lehre vom Fegfeuer, „wo die Seelen von diesen Unvollkommenheiten wohl gereinigt werden?“ Nicht auf dieser Erde, die sie jetzt verlassen, nicht im Himmel, in den nichts Unreines eingeht. „Antworten sie: auf dem Wege der Seele von der Erde zum Himmel, so wird ja schon damit ihr Fegfeuer bezeichnet sein.“ Im Anschluß an 2 Mach. 12, 43 f. waren Sühnopfer und Gebete für Tote bei den Juden gebräuchlich (Grotius führt eine Reihe Schriften von Rabbinern an). Daraus schließt er, daß sie den Glauben an einen Reinigungsort hatten, wo man den Toten mit Gebet und Opfern zu Hülfe kommen kann, deren sie nicht bedürften im Himmel und die ihnen in der Hölle nichts nutzen könnten. Diesen Glauben hat Christus nicht verworfen, was er gewiß getan hätte, wenn derselbe verwerflich wäre. Es gehörte ja mit zu seinem prophetischen Werke, die Lehre zu reinigen. Uebrigens beruft sich Grotius auf die Lehre der Väter und überhaupt der ersten Kirche.[1])

18. Gebet für die Verstorbenen.

Auch hier bleibt der Protestantismus bei einer Inkonsequenz stehen. Folgerichtig müßte er jedes Gebet für die Abgestorbenen verwerfen.

---

[1]) Ibid, 626 a; 646 b; 671 a. Vgl. übrigens die Auslegung Grotius' von Stellen wie Matth. 11, 23; Ps. 139, 8; Luk. 23, 43; 2 Kor. 5, 1 usw. Opp. theol. III, 716 ff.

Denn kraft des Prinzipes vom „Glauben allein“ als dem einzig Bestimmenden mit Rücksicht auf Seligkeit oder Verdammnis müßte er an dem brutalen Entweder-Oder festhalten. Alle Verstorbenen sind entweder im Himmel (mittelst des Glaubens), und dann bedürfen sie der Fürbitten nicht, oder sie sind in der Hölle (wegen Unglaubens), und dann nützen ihnen die Fürbitten nicht. Aber in seiner konfessionellen Form gestattet der Protestantismus das Gebet für die Verstorbenen. Er spricht in der Apologie der Augustana (Art. XII) von einem Gebete für die Verstorbenen, „das wir nicht verbieten“. Und er spricht von Aërius (der das Gebet für die Verstorbenen verwirft) und sagt: „Wir nehmen Aërius nicht in Schutz.“ Die Inkonsequenz ist auch hier allzu offenbar, um sie leugnen zu können. Aber in seiner praktischen Form ist der Protestantismus in der Regel mehr konsequent und verwirft jede Fürbitte für die Verstorbenen als einen Ueberrest „papistischen Sauerteiges“.

Liegt eine Wahrheit in dem Gedanken, der schon in Platons Phädon zum Ausdruck gekommen ist, daß es eine große Menge Menschen gibt, die bei ihrem Hinscheiden für die Hölle zu gut, aber für den Himmel nicht gut genug sind, dann ist es vernunftgemäß, für solche Verstorbene zu beten (Platon nennt sie „heilbar“), die durch Reinigung noch für den Himmel gut genug werden können, ebenso vernünftig für sie im Jenseits zu beten, als für sie hier zu beten.

Dieser barmherzige Gedanke ist es, der im großen Herzen Grotius' eine gute Stelle gefunden hat, weil er besonders im Gegensatz zu dem bornierten Calvinismus ebenso sehr an die Barmherzigkeit Gottes glaubte, als an seine Gerechtigkeit. Für Beibehaltung des Gebetes für die Abgestorbenen führt er obenerwähnte Stelle aus 2 Mach., die Worte Pauli 2 Tim. 1, 18, die Liturgien des Altertums, überhaupt den unwidersprochenen Konsens des kirchlichen Altertums an, von dem er erklärt, er allein wäre schon für ihn ein entscheidender Beweis.[1])

Einer protestantischen Beerdigung beizuwohnen, wo die Anwesenden im Gebete nur an sich denken, ohne einen Seufzer für die Seele des Verstorbenen, hat gewiß für ihn wie für so manchen edelgesinnten und fühlenden Protestanten unwillkürlich einen Hauch kalten Egoismus mit sich gebracht.

19. Anrufung der Heiligen.

„Die Katholiken mißbilligen nicht, daß man seine Bitten unmittelbar an Gott und Christus richte.“ Wenn aber die Protestanten die Katholiken als Götzendiener verurteilen, weil sie die Heiligen um ihre

[1]) Opp. theol. IV, 626a; 646a; 670b; 716; 717.

Fürbitte anflehen, und wenn sie behaupten, diese könnten weder durch göttliche Offenbarung noch durch Vermittlung der Engel von unseren Bedürfnissen und Bitten Kenntnis haben, so handeln sie ungerecht. Können sie dagegen eine solche Kenntnis haben (in einer der angeführten Weisen oder durch andere Vervollkommnung ihres Wissens, die begründet ist in der Vervollkommnung, welche ihr Vereintsein mit dem allwissenden Gott hervorgebracht hat), so muß sogar Calvin einräumen, daß es richtig ist, sie anzurufen. Etwas anderes ist es, sagt Grotius, daß manche in ihrer Heiligenverehrung sich Uebertreibungen zu Schulden kommen lassen. Dieses, meint er, und nicht die Sache selbst, habe in diesem Punkte den Widerspruch hervorgerufen. Die Bischöfe müssen dafür sorgen, daß die richtigen Grenzen nicht überschritten werden. Auch hat Grotius nichts auszusetzen an der Sitte, Gott zu bitten, daß er uns wegen der Heiligen Gnade erweise. Dieses ist „nichts anderes als was die Frommen des alten Bundes taten, wenn sie wegen Abraham, Isak, Jakob David um Gnade baten. Vergl. 1. Könige, 15, 4.“ [1])

Aber es gibt kein verpflichtendes Gebot, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen. Das ist auch nicht notwendig. Die Fürbitte anderer begehren ist eine so natürliche Sache im religiösen Leben, daß die Frommen es aus „natürlichem Antrieb“ tun. Und weshalb sollten wir weniger die Fürbitte der Entschlafenen als die der noch Lebenden anrufen? Es müßte denn sein, daß wir als sicher zu behaupten wagten, sie könnten von uns und unseren Gebeten keine Kenntnis haben. Daß die hingeschiedenen Frommen Sorge tragen für die in der Welt Hinterlassenen, von deren Schicksal sie auf eine oder andere Weise Kenntnis bekommen, und daß sie für dieselben beten, das ist ein bei den Juden von der Zeit Esras bis auf den heutigen Tag tiefgewurzelter Glaube gewesen. Davon zeugt nicht nur das Alte Testament, sondern auch Josephus und Philo. Auch aus dem Neuen Testamente, besonders aus der Geheimen Offenbarung Johannes' [2]) und aus den Vätern [3]) holt Grotius Zeugnisse.

Weshalb sollten denn die Heiligen im Jenseits nicht gewisse Vorrechte haben rücksichtlich des Umfanges ihres Wissens? „Weshalb sollten sie nicht durch die Engel oder auf eine uns unbekannte Weise Bescheid bekommen können über die großen Dinge, die hier geschehen?“ [4])

20. Jesuiten.

Bezeichnend für die Denkart Grotius' ist die Sympathie, welche er nach und nach für den Orden Loyolas und besonders für den oft

---

[1]) Ibid. 624 a. — [2]) Apoc, 6, 10 f.; 18, 20; Hebr. 12, 1; Luk. 15, 7.
[3]) Opp. th. III, 666 ff. — [4]) Ibid. 705 a; cfr. Ep. 622, p. 943.

erwähnten Pater Petavius faßte. In einem Briefe an seinen Bruder erwähnt er ihn mit großer Ehrfurcht.[1]) Für Petavius hatte er die größte Achtung, Hingebung und Vertrauen. Er sandte ihm seine Erklärung des Alten Testamentes zur Durchsicht und bat ihn um seinen Rat zu möglichen Veränderungen.[2]) Ebenso die Kommentare zu den Evangelien.[3]) Es scheint, als ob es nach und nach zur Regel wurde, daß Petavius alle Manuskripte Grotius' über religiöse Gegenstände zur Durchsicht bekam.[4])

Der Pater schätzte seinerseits auch Grotius, seine Schriften und seine Freundschaft sehr hoch. Ueber seine Freundschaft mit Grotius schreibt er in einem Briefe: „Es war mir eine große Freude, ihn zu besuchen und mit ihm zu sprechen. Wir haben lange Zeit in einem freundschaftlichen Verhältnisse zu einander gestanden. Nach allem, was ich verstehen kann, ein guter und aufrichtiger Mann. Ich glaube, er ist nicht weit davon, Katholik zu werden nach dem Beispiele des Holstenius,[5]) und ich werde nichts versäumen, was dazu dienen kann, ihn mit Jesus Christus auszusöhnen und ihn auf den Weg des Heiles zu führen." Und in einem späteren Brief, nach dem Tode Grotius', spricht er den Wunsch aus, ihn den „seligen Grotius" nennen zu dürfen. „Gemeinsame Liebe zur Wissenschaft hatte uns zusammengeführt. Ich besuchte ihn oft. Er besuchte auch mich und schrieb oft an mich."[6])

Wir haben vorher erwähnt, daß Petavius für die Seele seines verstorbenen Freundes die Messe las.

21. Ordensleben.

Grotius kennt recht wohl die gewöhnlichen Einwände seitens der Protestanten gegen alles Klosterleben. Er hat auch seine Wünsche betreffs Reform innerhalb dieser Form des Lebens der Kirche. Aber er kennt und anerkennt auch dessen Vorzüge zur Heiligung des Lebens, und es ist überhaupt, sagt er, „mehr zu loben als zu mißbilligen," wenn es sich an seiner urkirchlichen Idee und innerhalb seiner Grenzen hält. Es hat seine alttestamentlichen Vorbilder in den Nazaräern, Rechabitern und Essenern. Christus hat die Pharisäer und Sadduzäer streng getadelt, aber nie ein mißbilligendes Urteil über jene ausgesprochen.

[1]) Ep. 628, p. 945. — [2]) Ep. 1526, p. 961. — [3]) Ep. 1531, p. 693.

[4]) Burigny, l. c. II, p. 181.

[5]) Ein gelehrter Protestant aus Hamburg, der 1627 konvertierte und später Bibliothekar an der vatikanischen Bibliothek zu Rom wurde. Vom Papst Innocenz X. gesandt, empfing er die Königin Christine von Schweden zu Innsbruck 1655, wo er ihr die letzte Vorbereitung für ihre Konversion gab. Gestorben 1661.

[6]) Burigny, l. c, p. 182 f.

Wir könnten hinzufügen: Er hat sich auch nicht mißbilligend ausgelassen über den Pharisäismus an und für sich, sondern nur über dessen schlechte Vertreter zu jener Zeit. Auch er ruht ja auf dem Prinzip, welches allem kirchlichen Ordensleben zu Grunde liegt, dem Unterschied zwischen Gebot und Rat. Er zeigte sich ja auch imstande, edle Schößlinge zu treiben, wie Nikodemus, Gamaliel und Saulus. Und weshalb hat sich der Herr nicht mißbilligend ausgesprochen über jene „Orden", wenn dieser Ausdruck gestattet ist? Grotius antwortet: Weil diese Menschen „ohne Zweifel für das Reich Gottes geeignet, auf das ewige Leben vorbereitet waren, indem sie die Welt verachteten und vollkommen auf Empfang des Evangeliums vorbereitet waren". [1])

22. Cölibat der Geistlichen.

Grotius findet, daß dieses mit den Worten Christi und des Apostels Paulus über die Vorzüge des ehelosen Standes überhaupt und besonders für die Verkündiger des Evangeliums und mit der Ehrfurcht des Altertums für die Jungfräulichkeit ganz übereinstimmt. Ebenso wie die alten Römer den Soldaten aus praktischen Rücksichten die Ehe verboten, ohne daß darin eine Herabsetzung der Ehe lag (sine ulla matrimonii ignominia), so auch die Kirche gegenüber ihren Priestern, dem geistlichen Militärstand (militia clericorum). Es ist für den Verheirateten nicht möglich, so für seinen Beruf im Dienste der Gemeinde zu leben, als für den Unverheirateten. So haben die Römer gedacht, so auch der Apostel und die Kirche mit ihm. [2])

Grotius behandelt auch die Lehre von der Anrufung der Engel, Reliquien, Bilder 2c., zum Teil recht ausführlich. Er zeigt sich in diesen Punkten nicht weniger katholisch gesinnt als in den oben besprochenen. Wir verweilen jedoch dabei nicht, um nicht zu weitläufig zu werden. Wir glauben seine katholische Denkart schon hinlänglich gekennzeichnet zu haben.

IV.

Warum wurde Grotius nicht katholisch?

Wer fühlt nicht, daß es ein vorherrschend katholischer Geist und katholische Gesinnung ist, die uns in allen diesen Gedanken Grotius' begegnet? Warum wurde er denn nicht katholisch?

---

[1]) Ibid. 626b; 647a. — [2]) Ibid. 625a; 669b; 712ff; 750; Auslegung von Matth. 19, 12; 1 Kor. 7.

Wir haben diese Frage öfters berührt, mußten aber warten, ehe wir sie näher erörterten, bis wir so tief wie möglich in die Werkstätte seiner Gedanken gesehen hatten. Daß er auf dem Standpunkte des Sektierers zurückgehalten worden sei aus Feigheit oder Furcht von den zeitlichen Folgen einer Konversion, ist ein Gedanke, der nur erwähnt zu werden braucht, um verworfen zu werden. Ein so edler Geist konnte sich nicht von so niedrigen Rücksichten leiten lassen, ganz abgesehen davon, daß er nach den Umständen vielleicht eher zeitliche Vorteile durch eine Konversion hätte erwarten können, wenigstens in der letzten Zeit seines Lebens.

Bisher haben wir uns begnügen müssen, auf die Frage die Antwort zu geben: Grotius war nicht fertig mit seinen Gedanken, als ihn der Tod überraschte.

Diese Antwort aber gibt Anlaß zu einer anderen Frage: Wie kam es doch, daß er bei den herrschenden katholischen Sympathien so vieler Jahre nicht mit dem wichtigen Gedanken der Konversion fertig wurde? Weshalb hat er mit einem Worte nie auf die Gemeinschaft, der er äußerlich angehörte, seine Ideen, z. B. von der Rechtmäßigkeit des kirchlichen Amtes, von der christlichen Rechtmäßigkeit einer religiösen Gemeinschaft, von der apostolischen Reihenfolge und der Befugnis zur Spendung der Gnadenmittel, von den diesbezüglichen Folgen für die Wirkungskraft in den sogenannten Sakramenten der Sekten, von der kirchlichen Unfehlbarkeit und daher auch zugleich von der Unfehlbarkeit der Urteile der kirchlichen Konzilien über die Sekten und ihre Ketzereien, direkt und unzweideutig angewandt?

Es ist kaum ein hinreichender Grund, daran zu zweifeln, daß die praktischen Folgen seiner Gedanken sich ihm vorgestellt haben müssen als ein Anspruch auf Bruch mit den Sekten und auf Konversion. Er scheint bis aufs äußerste vermieden zu haben, diese Folgen zu erwägen. Weshalb? Oder besser, da Worte und Handlungen hier zusammenfallen mußten, weshalb hat er den Schluß nicht praktisch und faktisch dadurch gezogen, daß er katholisch wurde?

Drei Möglichkeiten haben mich beschäftigt. Die eine ist diese: Grotius hat in Wirklichkeit geglaubt, die bischöfliche apostolische Reihenfolge sei in seiner Gemeinschaft nicht unterbrochen. Er hätte dann ungefähr auf demselben Standpunkte gestanden wie die englischen Ritualisten der Neuzeit, welche trotz der stärksten katholischen Sympathien glauben, im Anglikanismus stehen bleiben zu dürfen, weil sie durch die vermeintliche Reihenfolge einen Hauptnerv zu besitzen meinen, der sie mit der Mutterkirche vereinige und sie ihres Lebens teilhaftig macht. Mit anderen Worten: Er müßte in Wirklichkeit die praktischen Schluß-

folgerungen verworfen haben, die wir in diesem Punkte ihm zuschreiben zu müssen glaubten. Diese Antwort auf unsere Frage wäre jedoch ungenügend. Denn er wußte ja, daß die Mutterkirche faktisch alle sektierischen Gemeinschaften exkommuniziert hatte, und er glaubte an die Unfehlbarkeit dieser Mutterkirche in ihren Urteilen.

Die andere Möglichkeit ist diese: Grotius hat gemeint, die Lebensverbindung seiner Gemeinschaft mit der Mutterkirche bestehe allerdings nicht in einer streng genommenen *episkopalen* Sukzession, welche zuletzt doch auf einer Täuschung beruht, wie der hl. Stuhl in unseren Tagen bezüglich der Gültigkeit der englischen Priesterweihen gezeigt hat. Aber es gibt ja eine *presbyterale*, eine priesterliche Sukzession, die durch die Reformation nicht unterbrochen worden ist, und diese ist es, auf welche es in der ganzen Sukzessionsfrage ankommt! Man könnte in dieser Beziehung auf Aussprüche einzelner Kirchenväter hinweisen, welche jeden Wesensunterschied zwischen dem episkopalen und presbyteralen Machtgebiete aufzuheben scheinen. Ich will nicht die Möglichkeit leugnen, daß sich Andeutungen in dieser Richtung in den vielen Schriften Grotius' oder in seinen zahlreichen Briefen befinden könnten. Teils aber würde eine solche Auffassung in sich selbst auf einem geschichtlichen Mißverständnisse beruhen, weil die Kirche immer daran festgehalten und praktisch behauptet hat, daß die Priesterweihe ein eigenes *bischöfliches Vorrecht* ist zum Unterschied vom Presbyterat. Teils käme auch die erwähnte Auffassung in offenen Streit mit Grotius' eigener Lehre vom Episkopat und dessen Vorrechten gegenüber dem Presbyterat.

Ich bin bei folgender Erklärung stehen geblieben, ohne ihr doch größeren Wert als den einer Mutmaßung beilegen zu dürfen.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß bei Grotius immer etwas vom Unionsfreund übrig geblieben ist, ein Ueberbleibsel des Bewußtseins, seine Aufgabe im Leben sei, durch konfessionelle Union für den Frieden in der Christenheit zu wirken, ein Bewußtsein, das ihm, wie wir ihn haben sagen hören, „vom Mutterleibe an“ gefolgt war. Er hat vielleicht gedacht, wenn er Katholik würde, wäre es mit dieser Aufgabe oder mit der Aussicht, etwas für sie auszurichten, vorbei, weil er dann das Gehör der Protestanten endgültig verlieren würde. Vielleicht hat er, freilich tief leidend, aber im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und in dem Gedanken, daß er der Seele der Kirche angehöre, wenn auch nicht zugleich ihrem sichtbaren Leibe, vorgezogen, in dieser zweideutigen Stellung zu leiden, als die persönliche Ruhe und den Frieden zu genießen, den die Mutterkirche, die seine Liebe und sein Vertrauen besaß, ihm hätte schenken können. *Vielleicht!* Der Gedanke,

daß er sein zeitliches Glück opfern wollte, um der Kirche dienen zu können, wäre jedenfalls des edlen Grotius nicht unwürdig, selbst wenn man zugeben muß, daß er ihn auf falsche Spur geführt hätte.

Weiter als zu diesem Vielleicht komme ich nicht. Ganz gewiß läßt ein solcher Standpunkt sich nicht vollständig rechtfertigen. Aber unverständlich oder undenkbar ist er nicht. Jedenfalls steht uns das Urteil nicht zu.

Die Vorstellung von einem solchen Standpunkte war es, welche vor mir stand, als ich die Meinung aussprach, Grotius sei mit seinen Gedanken nicht fertig gewesen, als ihn der Tod überraschte. Fertig war er ganz sicher, insofern er sich bewußt sein mußte, daß seine überwiegende Ueberzeugung und Sympathie auf seiten der Kirche war. Womit er aber nicht fertig wurde, war die Frage, ob diese Ueberzeugung und diese Sympathie ihm das Recht gaben oder sogar ihm als unbedingte Pflicht auferlegten, das aufzugeben, worin er seine Lebensaufgabe zu sehen geglaubt hatte.







